



تَفْصِيحُ الْأَصُولِ

الجزء الثالث

تَقْرِيرُ أَجْحَانِ الْأُسْتَاذِ الْعَظِيمِ الْعَلَامِ الْمُفَضَّلِ
آيَةِ اللَّهِ الْعَظِيمِ السَّيِّدِ رُوحِ اللَّهِ الْمُسَوِّمِ

الْأَمِيرِ الْخَلِيفَةِ

تَأْلِيفُ

لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ الْفَقِيرُ الْفَقِيرُ الْفَقِيرُ

مُسْتَسْنِدُ نَظْمِ نَسْرَانِيَّةِ الْأُمَامَةِ الْخَمْسَةِ

هوية الكتاب

- | | |
|----------------|---|
| * اسم الكتاب : | * تنقيح الأصول / ج ٣ * |
| * المؤلف : | * حسين التقوي الإشتهازي * |
| * تحقيق ونشر : | * مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني <small>عليه السلام</small> * |
| * سنة الطبع : | * خرداد ١٣٧٧ - صفر المظفر ١٤١٩ * |
| * الطبعة : | * الأولى * |
| * المطبعة : | * مطبعة مؤسسة العروج * |
| * الكمية : | * ٣٠٠٠ نسخة * |
| * السعر : | * ١٣٠٠ توماناً * |

جميع الحقوق محفوظة ومسجلة
لمؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني عليه السلام

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على
سيدنا خاتم الأنبياء والمرسلين محمّد - صلّى الله
عليه وآله أجمعين - ولعنة الله على أعدائهم أجمعين.

وبعدُ :

فهذه من إفادات مولانا الأفخم وأستاذنا الأعظم آية الله العظمى الحاجّ آغا
روح الله الموسوي الخميني - أدام الله أيام إفاداته وإفاضاته - بذلتُ جهدي لضبطها
- بدون زيادة أو نقصان - كما أفاده؛ ليستفيد منها الطالب، ويكون ذخراً ليوم فقري
وفاقتي. وبه أستعين :

قال الشيخ الأعظم رحمته الله في «الفرائد» : اعلم أنّ المكلف إذا التفت إلى حكم
شرعيٍّ: إمّا أن يحصل له القطع أو الظنّ أو الشكّ.
ثمّ بيّن أقسام الشكّ ومجاري الأصول العملية^(١).
وعدل المحقّق صاحب الكفاية رحمته الله عن تثليث الأقسام، وقال:
إنّ البالغ الذي وُضع عليه القلم إذا التفت إلى حكم شرعيٍّ فعليٍّ واقعيٍّ أو
ظاهريٍّ: فإنّما أن يحصل له القطع أو لا.

ثم يبين أقسام الشكِّ ومجاري الأصول^(١).

وإنما عدل عما صنعه الشيخ رحمته لتداخل الأقسام بعضها في بعض فيما صنعه، فإنَّ الظنَّ إن قام دليل شرعيّ على اعتباره فهو داخل في القطع، وإلاَّ فهو داخل في الشكِّ، ويجري عليه أحكامه، ولعدم اختصاص متعلِّق القطع بالأحكام الواقعيّة فقط، ثم قال: وإن أبيت إلاَّ عن تثليث الأقسام فالأولى أن يقال: إنَّ المكلف: إمَّا أن يحصل له القطع أو لا، وعلى الثاني: إمَّا أن يقوم عنده طريق معتبر أو لا ... إلى آخر ما ذكره رحمته^(٢).

ويرد على كلا الطريقتين: أنّه إن أُريد بالقطع القطع التفصيلي فقط، فلا يلتزم أن يتمّ بذلك؛ لوقوع البحث عن أحكام العلم الإجمالي في هذا الباب، وإن أُريد به الأعمّ من القطع التفصيلي والإجمالي يرد عليه: أنّه لا يُناسبه - حينئذٍ - جعل باب الانسداد على الحكومة في قبال باب القطع؛ لوضوح أنّ من مقدمات باب الانسداد العلم الإجمالي بوجود التكاليف، غاية الأمر أنّه لا يجب الإتيان بجميع أطراف العلم الإجمالي للزوم العسر والحرّج المنفيين. وكذلك لا يُناسبه جعل باب الاشتغال باباً على حدة فيما لو تعلّق القطع بالحكم، لا الحجّة، فإنّه من أقسام القطع الإجمالي، في قبال باب القطع وكذلك موارد التخيير في غير موارد دوران الأمر بين المحذورين، فإنَّ المناسب - حينئذٍ - ذكر هذه المباحث في باب القطع.

ولا محيص عن هذه الإشكالات إلاَّ بالالتزام: بأنَّ المقصود من ذكر هذه الأقسام في صدر الكتاب هو بيان ما يُبحث عنه في الكتاب إجمالاً، لا تحقيق بيان مجاري الأصول العمليّة وغيرها، كما ذكره المحقّق الميرزا النائيني رحمته^(٣).

١ - كفاية الأصول : ٢٩٦ .

٢ - كفاية الأصول : ٢٩٦ - ٢٩٧ .

٣ - أجود التقريرات ٢ : ٣ .

لكن لا يخفى ما فيه، فإنهما بما في ذلك بصدد بيان التحقيق في مجاري الأصول؛ ولذلك قَيِّدُوا الحالة السابقة في مجرى الاستصحاب بالملحوظة. فالأولى أن يُجعل القطعُ الأعمُّ من التفصيلي والإجمالي، وإدخال المباحث الثلاثة المتقدمة آنفاً في باب القطع، ويقال في التقسيم: إنَّ المكلف إذا التفت إلى حكم شرعيٍّ: إمَّا أن يحصل له القطع أو لا، ويُراد من متعلِّق القطع خصوص الحكم الواقعي.

وعلى الثاني: إمَّا أن يحصل له الظنُّ الذي قام على اعتباره دليل أو لا. ثمَّ يعقَّب ببيان مجاري الأصول، وأنَّ مجرى البراءة هو الشكُّ في التكليف مع عدم الحالة السابقة، وكذلك موارد التخيير في صورة دوران الأمر بين المحذورين، ومجرى الاستصحاب هو الشكُّ في التكليف مع وجود الحالة السابقة، ونذكر المباحث الثلاثة المتقدمة آنفاً في باب القطع. وهذا الكتاب يشتمل على أبوابٍ وفصول:

المطلب السادس

الأمارات

المعتبرة عقلاً وشرعاً

الباب الأول في القطع

وفيه فصول :

الفصل الأوّل

في أنّ مسألة القطع

ليس من المسائل الكلاميّة

لأنّ موضوع علم الكلام هو الوجود^(١)، والبحث عن الحُسن والقُبْح في علم الكلام إنّما هو بالنسبة إليه تعالى؛ بمعنى أنّه لا يصدر منه إلّا الحَسَن، ويمتنع صدور القبيح منه تعالى.

وليس البحث عن مطلق الحُسن والقُبْح من المباحث الكلاميّة، فلا ريب في أنّ هذا البحث من المباحث الأصوليّة؛ لما عرفت من أنّ مسائل كلّ علم : عبارة عن جملة من القضايا المتناسبة المتّحدة سنخاً، وهذه المبحث - أيضاً - من سنخها؛ لوقوع نتيجتها كبرى لاستنباط الأحكام الشرعيّة، أو لأجل أنّ الموضوع لعلم الأصول هو الحجّة في الفقه، وهو كذلك .

الفصل الثاني

في صحّة إطلاق الحجّة على القطع

إنّ ما ذكره : من عدم إطلاق الحجّة على القطع، بخلاف الظنّ، وأنّ الحجّة: عبارة عن الوسط لإثبات حكم، والظنّ كذلك؛ لأنّه يمكن أن يقال: «هذا مظنون الخمرية، وكلّ مظنون الخمرية حرام، فهذا حرام»، بخلاف القطع، فلا يقال في الكبير: «وكلّ مقطوع الخمرية حرام»؛ لأنّ الحرمة متعلّقة بنفس الخمر الواقعي، لا العلم به، فيقال: «هذا خمر، وكلّ خمر حرام، فهذا حرام»^(١).

فيه: أنّ الحرمة في صورة الظنّ - أيضاً - متعلّقة بالخمر الواقعي، لا بمظنون الخمرية، فعلى هذا يرد الإشكال في إطلاق الحجّة على الظنّ أيضاً.

والحلّ: أنّ الحجّة ليست عبارة عن الوسط، فإنّ الحجّة في اصطلاح الأصوليين: هو ما يحتجّ به، ويقع به الاحتجاج بين الموالي والعبيد^(٢)، ولا فرق بين القطع والظنّ المعبر في إطلاق الحجّة عليهما بهذا المعنى، فإنّ القطع - أيضاً - ممّا يحتجّ به بين الموالي والعبيد، أو أنّه عذر للعبيد عند الموالي .

١ - أنظر فرائد الأصول: ٢ سطر ١٢ .

٢ - أنظر نهاية الأفكار ٣ : ٨٠ .

الفصل الثالث

في أنَّ بعض الخطابات لا تعمّ غير المجتهدين

لا ريب ولا شبهة في أنَّ جميع المكلفين مأمورون بالعمل بالأحكام الشرعية المستفادة من الخطابات الصادرة من الشارع المقدّس، كما أنّه لا ريب في أنَّ استفادة الأحكام الشرعية واستنباطها من مداركها مختصّ بالمجتهدين ولا حظّ للعوامّ في ذلك، ومع ذلك اختلفوا : في أنَّ الخطابات الصادرة من الشارع، مثل : (لا تنقض اليقين أبداً بالشك)^(١)، هل هي متوجّهة إلى خصوص المجتهدين، أو أنّها تعمّ جميع المكلفين، وأنّ كلّهم مخاطبون بها، لكن حيث إنّ العوامّ لا يتمكّنون من الاستنباط والفحص عن الأدلّة والمعارضات ونحو ذلك، فالمجتهدون ينوبون عنهم في ذلك^(٢). ولكن النتيجة تعمّ جميع المكلفين؟

لكن الحقّ : هو الأوّل؛ فإنّه لا معنى لنيابة المجتهدين عنهم، ولم تقع تلك النيابة والاستنباط إلى الآن في الخارج، بل المخاطب بها هم المجتهدون فقط، القادرون على الاستنباط، ولكن الحكم الشرعي الذي يستنبطه المجتهد حكم كليّ يشترك فيه عامّة المكلفين.

١ - تهذيب الأحكام ١ : ٨ / ١١ ، وسائل الشيعة ١ : ١٧٤ ، كتاب الطهارة ، أبواب نواقض الوضوء ، الباب ١ ، الحديث ١ .

٢ - أنظر فرائد الأصول : ٤٤٠ ، كفاية الأصول : ٥٣٣ - ٥٣٤ .

الفصل الرابع

في المراد من وجوب متابعة القطع

إنهم ذكروا: أنه لا ريب في وجوب متابعة القطع ولزوم الحركة على طبقه^(١):
فإن أرادوا أنه يجب العمل بنفس القطع من حيث إنه صفة خاصّة، فإنّه مع
حصول القطع بشيء يتحقّق أمران:

الأوّل: الصفة النفسانيّة القائمة بنفس القاطع.

الثاني: ما تعلّق به القطع من الموضوعات الخارجيّة أو الأحكام الشرعيّة.
فإن أريد من ذلك: وجوب العمل على نفس صفة القطع وجوباً عقلياً أو
شرعياً، فلا معنى له، إذ لا معنى للعمل بصفة القطع لعدم قبولها ذلك.
وإن أريد العمل بالمقطوع - أي الذي تعلّق به القطع - ومرجعه إلى وجوب
طاعة المولى وعدم مخالفته، فهو من المسائل الكلاميّة لا ارتباط لها بما نحن فيه؛
لأنّه ليس من أحكام القطع ومسائله حتّى يبحث عنه في الأصول، بل اللازم ذكره
فيه هو أنّ القطع حجّة بنفسه لا بجعل جاعل.

والعجب من المحقّق الميرزا النائيني رحمته حيث ذكر أنّ المراد بالقطع في
قولهم: «يجب العمل بالقطع» هو المقطوع؛ لأنّ طريقة القطع ذاتيّة^(٢)، فإنّ دليله هذا
لا يناسب مدّعا، ولا ارتباط له به، إلّا أن يوجّه: بأنّ المراد أنّ القاطع حيث لا يرى
إلّا المقطوع، ولا يحتمل الخلاف حين القطع: يلزمه العمل به.

١ - فرائد الأصول: ٢ سطر ١١، كفاية الأصول: ٢٩٧.

٢ - فوائد الأصول ٣: ٦.

الفصل الخامس

حجية القطع وطريقته

إنهم ذكروا - أيضاً - أنَّ كاشفيّة القطع وحجّيته غير قابلة للجعل؛ لأنَّ كاشفيّته وحجّيته من ذاتيّاته، أو عين ذاته، أو من لوازم ذاته، والذاتيات وكذلك لوازم الذات غير قابلة للجعل التأليفي^(١).

أقول : لا يخفى ما في ذلك، فإنَّ طريقّة القطع وكذلك حجّيته ليست عين ذاته، ولا من ذاتيّاته، ولا من لوازم ذاته؛ لا الذاتي في باب الإيساغوجي، ولا في باب البرهان؛ أي ما لا ينفكّ عنه^(٢)، فيشمل لوازم الماهيّة، أمّا كاشفيّته وطريقته فلاّنها لو كانت كذلك لما تخلّف عن الواقع، ولما وقع الجهل المركّب أبداً^(٣)، مع وقوعه كثيراً. نعم القطع طريق إلى الواقع وكاشف عنه، ولا يحتمل خلافه حين القطع، فهو كاشف عند القاطع حين القطع، والذاتي لا يمكن أن يكون ذاتياً بالنسبة إلى شخص دون شخص، بل الذاتي ذاتي دائماً وبالنسبة إلى الكلّ.

مضافاً إلى أنَّ ما ليس مجعولاً - بالجعل التأليفي، ولا بالجعل البسيط المستقلّ - من اللوازم، هو لوازم الماهيّة، لا مطلق اللازم، فإنَّ لوازم الوجود ليست كذلك، فإنَّ الإشراق من لوازم وجود الشمس، ليس مجعولاً بجعل ماهيّة الشمس،

١ - أنظر فرائد الأصول : ٢ سطر ١٢، كفاية الأصول : ٢٩٧، فوائد الأصول ٣ : ٦.

٢ - شرح المنظومة (قسم المنطق) : ٣٠ سطر ٩.

٣ - يمكن الإشكال عليه : بأنّه في صورة عدم مطابقته للواقع ليس هو قطعاً في الواقع، وينكشف عدمه في الواقع، فالمراد هو العلم الحقيقي والواقعي، وهو لا ينفكّ عن الكاشفيّة حينئذٍ. المقرّر حفظه الله.

بل هو معلول لوجودها في الخارج.

فوجه عدم مجعوليّة طريقيّة القطع : هو أنّ المراد بالجعل: إمّا الجعل التكويني، فهو خارج عن البحث، وإمّا الجعل التشريعي، فلا معنى له؛ لأنّه إن طابق الواقع فهو طريق إليه وكاشف عنه، ولا أثر لجعل الشارع له ولا وجه له، فلا معنى لجعل الطريقيّة له، ولا فائدة فيه، فإنّ جعل الطريقيّة له مثل جعل الطريقيّة للشكّ في أنّه لا يفيد فائدة، وكذلك جعل الظنّ طريقاً تامّاً بعد ما لم يكن كذلك.

هذا بالنسبة إلى طريقيّته وكاشفيّته عن الواقع.

وأما حجبيّته فهي - أيضاً - ليست من ذاتيات القطع، بل هي من أحكامه العقلانيّة التي يُحتجّ بها بين الموالي والعبيد.

ثمّ إنّه ذكر المحقّق الخراساني في «الكفاية»: أنّه بذلك - أي بأنّ الطريقيّة من لوازم ذاته، لا بجعل جاعل - انقذ امتناع المنع عن تأثيره - أيضاً - مع أنّه يلزم منه اجتماع الضدين اعتقاداً مطلقاً وحقيقة في صورة الإصابة^(١).

أقول: قد تقدّم في مباحث الألفاظ: أنّ ما هو المعروف بين الأصوليين، والمفروغ عنه بينهم من التضادّ بين الأحكام^(٢)، غير صحيح؛ لأنّ الضدين أمران وجوديان^(٣)، والوجوب والحرمة وغيرهما هي من الأمور الاعتباريّة المنتزعة عن البعث والزجر، وامتناع المنع عن العمل بالقطع إنّما هو لأجل ما تقدّم من أنّ تشخّص الإرادة بالمراد، وأنّه يستحيل تعلّق إرادتين للبعث والزجر أو البعث والزجر بشيء واحد، مضافاً إلى لزوم لغويّة الحكم الأوّل لو نهى عن العمل بالقطع، وأنّه يلزم نقض الغرض، كما لا يخفى.

١ - كفاية الأصول: ٢٩٧.

٢ - قوانين الأصول ١: ١٤٢ سطر ١٤، كفاية الأصول: ١٩٣، فوائد الأصول ٢: ٤٣٧.

٣ - الأسفار ٢: ١١٢.

الفصل السادس

في مراتب الحكم

ذكر المحقق في «الكفاية» - أيضاً - أنَّ للتكليف مراتب أربعاً:
 الأولى : مرتبة الاقتضاء؛ وهي مرتبة لحاظ المصالح والمفاسد.
 الثانية : مرتبة الإنشاء؛ أي مرتبة الأمر والنهي.
 الثالثة : مرتبة الفعلية؛ وهي مرتبة إعلام المكلفين وإبلاغهم بالتكاليف
 المجعولة.

الرابعة : مرتبة التنجّز، وتتحقّق بعد علم المكلف بها ومعرفة لها^(١).
 لكن لا يخفى ما فيه، فإنّ مرتبة الاقتضاء ليست من مراتب الحكم؛ لأنّه ليس
 في هذه المرتبة حكم أصلاً، ولعلّ منشأ عدّ هذه من مراتب الحكم هو ما ذكره
 الفلاسفة من وجود المعلول في مرتبة العلّة^(٢)، ولذا قال أرسطو^(٣)؛ إنّ العقل نفس
 ساكن، والنفس عقل متحرّك، وإنّ العلّة حدّ تامّ للمعلول، والمعلول حدّ ناقص للعلّة،
 فالحكم المعلول للمصالح والمفاسد يتحقّق في مرتبتهما، ولكنّه لا يتمّ فيما نحن
 فيه، فإنّ المعلول إنّما يوجد في مرتبة العلّة بنحو ما ذكر في العلّة الفاعلية، لا العلّة
 الغائية، والمصالح والمفاسد ليست علّة فاعلية يصدر عنها الحكم، بل الحكم إنّما
 يصدر عن الحاكم، والمصالح والمفاسد غاية لذلك.

١ - كفاية الأصول : ٢٩٧، حاشية فرائد الأصول، المحقق الخراساني : ٣٦ سطر ٤ .

٢ - الأسفار ٢ : ٢١٢ و ٣٩٤ .

٣ - أنظر أنطولوجيا أفلوطين عند العرب : ١٣٦، ١٩٦ .

وأما مرتبة التنجّز فهي - أيضاً - ليست من مراتب الحكم، فإنّ علم المكلف وجهله لا يوجبان تغيّراً في الحكم ومزيد حالة فيه؛ لتكون مرتبة أخرى غير المرتبة التي قبلها، بل العلم والجهل ممّا لهما دُخُل في معذوريّة المكلف وعدمها عند المخالفة، فليس للحكم إلا مرتبتان:

مرتبة الإنشاء: مثل ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(١)، و﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(٢)، ونحوهما ممّا له مُقَيّدات ومُخَصّصات تُذكر تدريجاً، واستُعمل اللفظ في جميع العقود بالإرادة الاستعماليّة، لكنّه غير مُراد بالإرادة الجدّيّة، وليست هذه أحكاماً فعليّة، وكما في الأحكام الصادرة من الشارع المقدّس، لكن لم يأمر بإبلاغها لمصالح فيه، كنجاسة أهل الخلاف، كما ذكره صاحب الحقائق^(٣)، أو لمكان مفسدة في إبلاغها. ومرتبة الفعلية: كوجوب الصلاة ونحوها.

١ - المائدة (٥) : ١ .

٢ - البقرة (٢) : ٢٧٥ .

٣ - الحقائق الناضرة ٥ : ١٧٧ .

الفصل السابع

مبحث التجري

الأمر الأول : هل البحث عن التجري من المباحث الأصولية أم لا ؟

لابد أولاً : من بيان أنه من المسائل الأصولية أولاً ؟

فنقول : إنه ليس من المسائل الأصولية ؛ لأنّ البحث فيه : إمّا عن حسن عقوبة المتجري من الله تعالى أو قبحه ، فهو - حينئذٍ - من المسائل الكلامية .

وإمّا عن حرمة وعدمها ، فهو - حينئذٍ - من المسائل الفقهية .

والمناط في المسألة الأصولية : هو وقوع نتیجتها كبرى القياس في مقام استنباط الأحكام الفرعية ، أو وقوعها حجة في الفقه ، وهي ليست كذلك .

وقد يقال في وجه جعله من المسائل الأصولية : إنّ البحث فيه إنما هو عن قبح التجري وعدمه ، لكنّه لقاعدة الملازمة بين حكم العقل والشرع يستتبع حرمة شرعاً ، وحينئذٍ فنتيجة إثبات قبحه تقع في طريق الاستنباط ، وليس المراد من المسألة الأصولية إلّا ذلك^(١) .

١ - أنظر حاشية فرائد الأصول ، المحقق الخراساني : ١٢ - ١٣ .

وفيه أولاً: أنَّ قاعدة الملازمة بين حكم العقل والشرع - على فرض تسليمها - إنما هي في سلسلة العلل والمعلولات ومقام المصالح والمفاسد، فإنَّها في مثل قبح الظلم عقلاً صحيحة، وأنَّه يستلزم حرمة شرعاً، وأمَّا في مثل وجوب الصلاة وحرمة الخمر فلا:

فلأنَّه يستلزم التسلسل واستحقاق العاصي بارتكاب محرّم واحد عقوبات غير متناهية؛ حيث إنَّه لو خالف المكلف حكماً وجوبياً - كترك جواب السلام - فالعقل يحكم بقبح ذلك؛ لأنَّه مخالفة لحكم المولى، وهي قبيحة عقلاً، وهو يستتبع حكماً شرعياً بحرمة لقاعدة الملازمة، وهذا الحكم الشرعي الثابت بقاعدة الملازمة يقبح مخالفته عقلاً، فيستتبع حرمة شرعاً... وهكذا إلى غير النهاية، فيلزم استحقاقه لعقوبات غير متناهية وعصيانا كذلك بارتكاب ذنب واحد، وهو محال.

وثانياً: لو أغمضنا عن ذلك كلّهُ، لكن المسألة الأصولية: إنما هي ما تقع نتيجتها كبرى في الاستنباط، كالبحث عن حجّة خبر الواحد، أو البحث عن الملازمة بين وجوب المقدّمة ووجوب ذبيها، وأمّا ما ليس كذلك - بل تقع نتيجته صغرى القياس للاستنباط - فلا، وما نحن فيه من هذا القبيل، فإنَّ البحث في قبح التجري وعدمه - حينئذٍ - بحثٌ عن الملزوم للحكم الشرعي، نظير البحث في أنَّ هذا مقدّمة للواجب أولاً، فإنَّه من المبادئ التصديقية للأصول.

نعم البحث في نفس الملازمة بين قبح شيءٍ عقلاً وحرمة شرعاً كذلك مسألة أصولية، لكن مسألة التجري ليست كذلك. وأساء حالاً من هذا الوجه والتقريب ما قيل في وجه أنَّها من المسائل الأصولية: إنَّ البحث في مسألة التجري إنما هو في أنَّه هل للدّلة الأحكام - مثل: «حرّم عليكم الخمر» - إطلاق يشمل ما لو علم بأنَّ مائعاً خمر مع عدم كونه خمرًا في الواقع؟ فحينئذٍ فهو من المسائل الأصولية؛ لأنَّ

البحث عن إطلاق الدليل وعدمه منها^(١).

إذ لا يخفى ما فيه؛ لأنّ البحث عن حجّية الإطلاق وعدمه وإن كان من المسائل الأصوليّة، وأمّا البحث عن وجود الإطلاق للدليل وتحقّقه، كما في المقام فهو بحث صغرويّ وقد عرفت أنّ مثله لا يعدّ من المسائل الأصوليّة. فتلخّص: أنّ مبحث التجريّ خارج عن مسائل هذا العلم.

وهل يمكن عدّه من المسائل الفقهيّة؟ بأن يقال: إنّ البحث فيه إنّما هو في أنّه هل يحرم مقطوع الخمريّة فقد يقال بعدم إمكان ذلك؛ لوجهين: أحدهما: ما أفاده في «الكفاية» وحاصله: أنّه يعتبر في متعلّق الحكم الشرعي قدرة المكلّف عليه، والمقطوع الخمريّة ليس كذلك، فإنّ القاطع غافل عن قطعه؛ لأنّه آلة وطريق إلى الواقع، وما به ينظر، لا ما فيه ينظر، فالقاطع لا يريد المقطوع إلّا بعنوانه الأوّلي الاستقلالي، لا بعنوانه الطاري الآلي، فهو خارج عن تحت اختياره، وكذلك مصادفة قطعه للواقع، فإنّها ليست تحت اختياره وقدرته، فلا يمكن تعلّق الحكم بمعلوم الخمريّة؛ أي بهذا العنوان الطاري^(٢).

الثاني: ما أفاده المحقّق الميرزا النائيني رحمته الله وملخصه: أنّه لو تعلّق حكم تحريميّ بعنوان معلوم الخمريّة، فهو يستلزم اجتماع المثلين في نظر القاطع دائماً، وهو محال؛ وذلك لتعلّق النهي أولاً بالخمر بعنوانه الأوّلي، وتعلّق النهي ثانياً به بما أنّه مقطوع، وحيث إنّ القاطع لا يحتمل مخالفة قطعه للواقع يتحقّق في نظره اجتماع المثلين - أي التحريمين - وإن أمكن مخالفة قطعه للواقع واقعاً وعدم خمريّته واقعاً؛

١ - أنظر ما قرّره المحقّق النائيني في فوائد الأصول ٣: ٣٧ - ٣٩ وقد احتمل أن يكون ذلك هو مراد الشيخ الأنصاري في تصويره للوجه العقلي في استحقاق المتجريّ للعقوبة. فرائد الأصول: ٥ سطر ٣.

٢ - كفاية الأصول: ٢٩٩.

لمكان العموم من وجه بين عنوان «الخمر» وبين عنوان «مقطوع الخمرية»، لكن يكفي في الاستحالة لزوم اجتماع المثلين في نظر القاطع.

مضافاً إلى أن النهي الثاني لا زاجرية له، فهو لغو فإن القاطع: إما مطيع للنهي الأول أو لا، وعلى كلا التقديرين لا أثر للنهي الثاني^(١). انتهى ملخصه.

وفي كلا الوجهين نظر:

أما الأول: فلأننا نرى بالوجدان أنه يصدر من المكلف هذا الشرب الذي يقطع بأنه شرب الخمر بالاختيار والقصد، فليس خارجاً عن اختياره وقدرته.

وثانياً: فلأن القاطع الغافل عن قطعه غالباً لا يمتنع عليه الالتفات إلى قطعه حين القطع، بل يمكنه ذلك، وهو كافٍ في صحة توجه التكليف والخطاب إليه، نظير قصد الإقامة عشرة أيام للمسافر، فإن الحكم بوجوب القصر متعلق بهذا القصد، لا الإقامة الواقعية عشرًا مع أن هذا القصد والإرادة مغفول عنه غالباً.

والحاصل: أن القطع والقصد إنما يمتنع تعلق التكليف بهما مع الغفلة عنهما بالكلية؛ بحيث يمتنع الالتفات والتوجه إليهما، وأما مع الإمكان فلا.

وأما الوجه الثاني: فهو - أيضاً - ممنوع، فإنه يجوز مع اعترافه: بأن كل واحد من النهيين متعلق بعنوان غير ما تعلق به الآخر كيف يستلزم ذلك اجتماع المثلين في نظر القاطع؟! وإنما يستلزم ذلك لو تعلقا بعنوان واحد لا بعنوانين؛ وإن فرض تصادقهما دائماً في الخارج على واحد، فضلاً عما إذا افترقا فيه في بعض الموارد.

وأما ما ذكره: من لزوم لغوية النهي الثاني، فهو - أيضاً - ممنوع، فإنه مع وجود النهيين يلزمهما عقوبتان، فربما لا ينزجر شخص عن نهي واحد وعقوبة واحدة يتحملها، وينزجر بتكرار النهي وتعدد العقوبة.

ومع ذلك كله يمتنع جعلها من المسائل الفقهية؛ لاستحالة تعلق الحرمة

بمقطوع الخمرية - مثلاً - لما ذكرناه آنفاً من استلزامه التسلسل المستحيل، وأنه لو تعلقت الحرمة - مثلاً - بمقطوع الحرمة فالحرمة الثانية - أيضاً - بمقطوع الحرمة ، فيتعلق به النهي، فيصير حراماً، وهو - أيضاً - بمقطوع الحرمة، فيتعلق به النهي... وهكذا إلى غير النهاية، فيلزم وجود تكاليف غير متناهية، وعقوبات كذلك، فيما إذا قطع بخمرية مائع، وهو مستحيل، فلا يمكن جعل هذه المسألة من المسائل الفقهية، فلا محيص عن جعلها عقلية محضة.

توضيح ذلك : أنه لو قلنا بحرمة مقطوع الخمرية شرعاً، فلا بد لها من ملاك متحقق في صورة مصادفة القطع للواقع - أيضاً - مثل هتك حرمة المولى، ولا يمكن اختصاص هذا الملاك بما إذا لم يُصادف الواقع، كعنوان عدم المصادفة له، فإنه غير محتمل، فإن عكسه أولى بذلك، وحينئذ لو تعلّق الحرمة بالمقطوع حرمة بهذا الملاك فهذه الحرمة - أيضاً - مقطوعة، فيتعلّق بها نهى آخر؛ لوجود الملاك المذكور فيها - أيضاً - فتصير حراماً مقطوعاً به، فيتعلّق به نهى ثالث... وهكذا هلمّ جرّاً، فتلزم نواه غير متناهية فيما إذا خالف وأتى واركب منهياً عنه مرة واحدة، ويلزم عقوبات كذلك، وهو محال، فلا بد من ملاحظة حكم العقل في التجري، وأنه قبيح عقلاً أو لا.

وتحقيق الحال في المقام : يحتاج إلى بيان أن العقاب في صورة العصيان الحقيقي علامٌ يترتب؟ وبيان ما به الاشتراك بينه وبين التجري؛ أي صورة عدم إصابة القطع للواقع، وما به الامتياز بينهما، فنقول :

في صورة العصيان الحقيقي - أي إصابة قطعه للواقع - أمور :

الأول : قبح الفعل الخارجي في الموارد التي يدرك العقل قبحه كالظلم، لا في مثل صوم يومي الأضحى والفطر، فإن العقل لا يدرك قبحه.

الثاني : قبح مخالفة المولى.

الثالث : الجرأة على المولى.

الرابع : تفويت الغرض.

ولاريب في أن التجري يمتاز عن المعصية في الأمر الأول والثاني والرابع، فليس فيه قبح الفعل الخارجي، ولا مخالفة المولى، ولا تفويت غرضه، وإنما يشترك معه في الأمر الثالث، ولا ريب في أن العقوبة في صورة العصيان الحقيقي ليست مترتبة على الجرأة على المولى، بل إما على مخالفته أو تفويت غرضه، والحق هو الأول، وحينئذ فليس في صورة التجري ما يترتب عليه العقاب؛ لعدم تحقق المخالفة فيه ولا تفويت الغرض وليس فيه إلا الجرأة على المولى، وهي لا تستتبع العقوبة. نعم توجب إيجاد ظلمة وكدورة معنوية في النفس، وتزيد تلك الظلمة والكدورة تدريجاً بصدور التجري منه متكرراً، حتى أنها ربما توجب عدم قابليته للشفاعة، وتمنع عن نبيلها؛ بناءً على تجسّم الأعمال وظهور الملكات بصورة الحيوانات، إلا أن يصفو بالشدائد التي تصيبه في عالم البرزخ أو القيامة.

وأما ما ذكر المحقق العراقي من أن العقوبة مترتبة على ما هو الجامع بين صورتَي التجري والعصيان الحقيقي، وهو الجرأة على المولى، ففي صورة العصيان الحقيقي - أيضاً - إنما تترتب العقوبة على الجرأة على المولى؛ لوجودها فيه - أيضاً - إلا أن الجرأة فيها أطول وأدوم من الجرأة عليه في صورة التجري^(١)، فهو للفرار عن إشكال يرد على ما اختاره من ترتب العقوبة على الجرأة على المولى، وهو أنه يلزمه استحقاق عقوبتين في صورة العصيان؛ لوجود التجري فيها - أيضاً - مضافاً إلى مخالفة المولى، وهو خلاف الضرورة، فما ذكره إنما هو لدفع هذا الإشكال.

كما أن ما ذكره صاحب الفصول^(٢) من تداخل العقوبتين في صورة العصيان

الحقيقي^(١)، إنما هو لدفع هذا الإشكال - أيضاً - الوارد عليه.
ثم على فرض قُبْح التجري هل يسري قبحه إلى الفعل الخارجي الصادر منه
أولاً؟ فلا بد من ملاحظة ما يصدق على الفعل الصادر منه في الخارج، وينطبق عليه
بالذات أو بالعرض من الغناوين، حتى يتضح الحال في المقام.
فنقول: إن ما يصدق على الفعل الصادر من التجري هو شرب الماء فيما لو
قطع بأن مائعاً خمر، فبان أنه ماء، وكذلك يصدق عليه الطغيان على المولى وهتك
حرمة في بعض الموارد، ولكن لا يصدق عليه التجري؛ لأنه من الصفات النفسانية
القائمة بالنفس، فلا يمكن صدقه على الفعل الخارجي، غاية الأمر أن له إضافة إلى
الخارج، وهو كاشف عنه، فلا ينطبق على الخارج؛ ليصير الفعل الخارجي قبيحاً، ولا
معنى لخروج الواقع عما هو عليه بذلك، وليس هنا وصف ملازم للتجري دائماً
ينطبق على الفعل الخارجي ليتَّصف بالقُبْح؛ لما عرفت من أن الطغيان وهتك حرمة
المولى ربما لا يتحققان بالتجري.

الأمر الثاني: إن المناط في صحة العقوبة هو صدور الفعل عن إرادة واختيار

ثم إنّه قال في «الكفاية» في المقام ما حاصله: إن العقاب والثواب يترتبان
على العزم على المعصية والإطاعة.

ثم استشكل عليه: بأن الإرادة والعزم ليسا بالاختيار وإلا لتسلسل.

وأجاب عن ذلك:

تارة: بأنّها وإن كانت كذلك، إلا أن بعض مبادئها - غالباً - بالاختيار؛ للتمكن
من عدمه بالتأمل فيما يترتب عليه من تبعات العقوبة واللوم والمذمة.

وأخرى: بأنه يمكن أن يقال: إن حسن العقوبة والمواخظة إنما هو لأجل بعده عن سيده بتجزيه عليه، كما كان من تبعته بالعصيان في صورة المصادفة، فكما أنه يوجب البعد عنه، كذلك لا غرور في أن يوجب حسن العقوبة، فإنه وإن لم يكن باختياره إلا أنه بسوء سريره وخبث باطنه؛ بحسب نقصانه واقتضاء استعداده ذاتاً وإمكاناً، وإذا آل الأمر إليه يرتفع الإشكال، وينقطع السؤال؛ فإن الذاتيات ضرورية الثبوت للذات، وبذلك ينقطع السؤال عن أنه لم اختار الكافر والعاصي الكفر والعصيان، والمؤمن الإطاعة؟ فإنه يساوق السؤال عن أن الحمار لم صار حماراً لا ناطقاً، والإنسان ناطقاً؟

وبالجملة: تفاوت أفراد الإنسان - في البعد عنه تعالى والقرب منه - سبب لاختلافهم في استحقاق الجنة والنار، وموجب لتفاوتهم في نيل الشفاعة وعدمه، وتفاوتهم في ذلك بالآخرة يكون ذاتياً، والذاتي لا يعلل.

إن قلت: فلا فائدة في بعث الرسل وإنزال الكتب والوعظ والإنذار.

قلت: ذلك لينتفع به من حسنت سريره، وطابت نفسه؛ لتكمل به نفسه، ويخلص مع ربه أنسه ﴿مَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ﴾^(١)، ويكون حجة على من ساءت سريره، وخبث طينته ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾^{(٢)(٣)}. انتهى.

أقول: قد تقدّم البحث في ذلك مستقصى في باب الأوامر، لكن لا بأس بالإشارة إلى بعض ما يلزم ذكره هنا؛ ليتضح الخلل الواقع في كلامه عليه السلام ومن ذلك: بيان ما هو موضوع صحة العقوبة؟ وعلى أي شيء تصح؟

١ - الأعراف (٧): ٤٣.

٢ - الأنفال (٨): ٤٢.

٣ - كفاية الأصول: ٢٩٨ - ٣٠١.

فنقول : قد استشكل في المقام على اختيارية الأفعال الصادرة من المكلفين : بأن الفعل الاختياري هو ما كان مسبقاً بالإرادة والاختيار، فننقل الكلام إلى هذه الإرادة والاختيار، فيقال: إنها لا يمكن أن تكون بالاختيار؛ للزوم كونها مسبقة بإرادة أخرى، وننقل الكلام إليها.. وهكذا، فإما أن تتسلسل، وهو محال، أو تنتهي إلى إرادة أزلية، فيلزم الجبر، وحيث فلا تصح العقوبة على الفعل الصادر من المكلف^(١).

أقول : قبل الخوض في إقامة البرهان على اختيارية الأفعال لابد من الرجوع إلى الوجدان وحكم العقل والعقلاء في المقام، ثم إقامة البرهان عليه فنقول لاريب في أن موضوع صحة العقوبة عند العقل والعقلاء في جميع الأعصار والأمصا هو صدور الفعل عن المكلف بالإرادة والاختيار، لا بالإكراه والاضطرار، مثل حركة يد المرتعش بدون الالتفات والتوجه إلى نفس الإرادة ومبادئها؛ وأنها بالاختيار أولاً. وبالجمل: موضوع صحة العقوبة هو صدور الفعل بالاختيار فقط، لا اختياريته مع مبادئه، وإلا فلو فرض أنه كذلك فلا بد أن يقع بجميع مبادئه بالاختيار، ولا وجه للتفصيل - حيثئذ - بين المبادي؛ وأن المعتبر صدور الفعل مع بعض مبادئه بالاختيار دون البعض الآخر منها، ومن المبادي وجود الفاعل، بل وجود الأفلاك، بل وجود الباري تعالى الموجد لكل شيء، فكما أن الخطور والتصديق بالفائدة من مبادي الفعل، كذلك هذه المذكورات، ولاريب في أنها خارجة عن تحت اختيار المكلف، ولا يمكن الالتزام بأن موضوعها هو اختيارية الفعل مع جميع مبادئه، ولا وجه للتفكيك بين بعضها وبعضها الآخر، فتعين أن المعتبر هو صدور الفعل عن إرادة واختيار؛ ألا ترى أن الإنسان قد يشترق إلى الفعل غاية الاشتياق ومع ذلك لا يريده، وقد يكرهه غاية الكراهة ومع ذلك يريده، وهذا دليل على أن اختياره ليس

بالاضطرار، فقد يريد الشيء اختياراً، وقد لا يريد كذلك.

وأما البرهان على ذلك : فهو أنه لا ريب في أن علمه تعالى عين ذاته، وكذلك قدرته وإرادته، خلافاً للحشوية؛ حيث إنهم ذهبوا إلى أن إرادته تعالى زائدة عن ذاته^(١) لبعض روايات ظاهرها ذلك^(٢)، لكن البراهين الكثيرة القاطعة قائمة على خلاف ذلك وعلى بطلان مذهبهم، وأن إرادته تعالى - كعلمه وقدرته - عين ذاته، وليس المقام مقام ذكرها، لكن نذكر واحداً منها :

وهو أنه لو كانت إرادته زائدة عن ذاته تعالى، لزم أن يتصور وجود الأكمل منه تعالى والنقص في وجوده، وهو محال :

أما الأول : فلأنه لو فرض أن في العالم موجوداً علمه وإرادته عين ذاته وفي مرتبة ذاته، فهو أكمل من الذي ليس علمه وإرادته عين ذاته وفي مرتبتها، بل زائداً على ذاته، فيلزم أن يكون هو المبدأ .

وأما الثاني : فلأنه لو فرض أن مرتبة الذات خالية عنها يلزم التركيب، المستلزم للإمكان الذي هو نقص في ذاته؛ وذلك لأن للذات جهة فعلية وجهة قوة واستعداد لقبولها، وحامل القوة والاستعداد هو الهولي، فيلزم تركب ذاته من الهولي والصورة، فيلزم التركيب في ذاته تعالى، والمركب محتاج إلى أجزائه، والمحتاج ممكن، والإمكان نقص، وهو محال. وهاتان الاستحالتان ناشتان عن فرض زيادة الإرادة على الذات، فيلزم القول بأن إرادته وقدرته عين ذاته، ولا محيص عنه، ولا يتنافي ذلك بساطته، وليس معنى القدرة صحة الفعل والترك، بل معناها: إن شاء فعل، وإن لم يشأ لم يفعل؛ ولو بمشيئة أزلية.

وأما الآيات والروايات : منها أحكامية تتضمن الأحكام الإلهية، وهي منزلة

١ - المطالب العالية ٣ : ١٧٩ .

٢ - الكافي ١ : ٨٥ / ١ .

على الأفهام العرفية.

ومنها الواردة في المبدأ تعالى وأوصافه ، مثل: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾^(١) و ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾^(٢)، وفي الصحيح أنه تعالى قال: (ما ترددت في شيء أنا فاعله كترددني في قبض روح عبدي المؤمن)^(٣)، وأمثال ذلك، فلا يمكن تنزيلها على الفهم العرفي والاعتماد والأخذ بظاهرها؛ لاستلزامها المحال، فلا بد من تفسيرها بمبادٍ عقلية وتأويلها أو رد علمها إلى أهلها.

ومن ذلك ما ورد: من أن علمه تعالى عين ذاته^(٤)، ولكنه أراد بعدما لم يرد، فإن مقتضى ظاهرها وقوع ذاته المقدسة معرض الحوادث، ويلزم منه ما ذكرنا من المحذور المحال، بل الأفعال صادرة منه تعالى بإرادة هي عين ذاته وفي مرتبتها، وعن علم وشعور هو عين ذاته، وبقدرة هي عين ذاته، لا بإرادة زائدة عن ذاته؛ لينقل الكلام إليها، فنقول: إن إرادة النفس بوجه بعيد غاية البعد هكذا، فإن للنفس نحوين من الفعل:

أحدهما: ما يصدر منها بوسائط الآلات، مثل شرب الماء، فإنه يتحقق بتحريك العضلات وبسط اليد وقبضها مثلاً.

وثانيهما: ما يصدر منها بلا واسطة آلة، بل النفس خلقة له بلا واسطة وبالاختيار، وهذا مثل إيجادها للصور الذهنية والخيالية أو إيجادها التفاصيل في

١ - الفجر (٨٩) : ٢٢ .

٢ - طه (٢٠) : ٥ .

٣ - الكافي ٢ : ١٩٢ / ٦ .

٤ - الأسفار ٦ : ١٣٣، المنظومة (قسم الفلسفة) : ١٥٩. وقد وردت أحاديث تؤكد صحة هذا الكلام من قبيل قول أمير المؤمنين عليه السلام في الخطبة الأولى من نهج البلاغة (وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف...) نهج البلاغة (شرح محمد عبده) : ٦٩.

قوة الخيال، مع وجود ملكاتها في النفس.

وبالجملة : للنفس أفعال تصدر عنها بلا واسطة آله، وإلا فلو كان صدور جميع الأفعال منها بالآلة والواسطة لتسلسلت الآلات والوسائط، فالنفس تريد شيئاً بذاتها بالاختيار بدون مسبوقية تلك الإرادة بإرادة أخرى؛ ليلزم التسلسل أو الانتهاء إلى إرادة أزلية؛ كي يقال بعدم صحة العقوبة، وأن الإرادة ليست بالاختيار؛ فإن اختيارية كل فعل إنما هي بالاختيار، وليست اختيارية الاختيار باختيار آخر، بل بنفسه وذاته.

نعم يصح إسناد هذا الفعل الصادر من المكلف إلى الله تعالى باعتبار أنه تعالى موجهه، وهذا معنى «الأمر بين الأمرين».

فأنضح بذلك : فساد ما ذكره من الشبهة في المقام، فالمناط في صحة العقوبة هو صدور الفعل عن إرادة واختيار فقط.

فما يظهر من «الكفاية» - من ترتب استحقاق العقوبة على العزم والجزم^(١)، كما يظهر من موضع منها - فهو غير مستقيم.

وأما ما أجاب به عن التسلسل أولاً : بأنه يكفي في اختيارية الإرادة اختيارية بعض مبادئها، فهو لا يدفع ذلك الإشكال؛ لأنه ينقل الكلام إلى ذلك البعض، ويلزم التسلسل.

وأما ما ذكره : من أن استحقاق العقوبة إنما هو لأجل البعد عن المولى بتجزيه.

ففيه : أنه إن أراد من القرب والبعد التكوينيّين منهما فإن للوجود أفراداً متفاوتة من جهة النقص والكمال، فوجود الباري تعالى أكمل أفراده، وبعضها وإن لا يبلغ في الكمال إليه تعالى، بل لا يمكن قياس وجوده تعالى مع وجود سائر الأفراد،

لكن بعضها أتم وأكمل من بعض آخر، كوجود خاتم الأنبياء ﷺ وهكذا إلى أن يبلغ إلى وجود أمثالنا ووجود الحيوانات والنباتات والجمادات، فإن النبي ﷺ قريب منه تعالى؛ بمعنى أنه الأكمل والأتم من سائر أفراد الموجودات من حيث الصفات الحميدة والكمالات، ولكن وجود أمثالنا ووجود الحيوانات وغيرها بعيد عنه تعالى؛ لفقدانه الكمالات والصفات الحميدة، وهذا القرب والبعد تكوينيتان، فلا ريب في أنه ﷺ لا يلتزم بأن العقوبة تترتب على هذا البعد، فلا بد أن يريد منهما القرب والبعد الاعتباريين؛ أي المنزلة والجاه، كما يقال: فلان قريب من السلطان؛ بمعنى أن له المنزلة عنده بإطاعته له، وفلان بعيد عنه؛ يعني ليس له عنده منزلة وجاه؛ لعدم طاعته له، ولا ريب في أن هذا القرب والبعد اعتباريان منتزعان عن الطاعة والمعصية؛ فإن أطاع المولى ولم يعصه يحصل له القرب والمنزلة عنده، وإن عصاه وخالفه يلزمه البعد وعدم المنزلة لديه، وليس هذا القرب والبعد ذاتيين؛ كي لا يُعْلَلَا، وينقطع السؤال «بِمَ» و«لِمَ».

لكن التحقيق كما عرفت: أن استحقاق العقوبة إنما يترتب على المخالفة العمدية وما ذكره في الحاشية: من أنه كيف لا؟! والحال أنه لا يمكن أن تترتب العقوبة على المخالفة العمدية؛ لأنها غير اختيارية لعدم تعلق العمد بالمخالفة العمدية^(١).

فيه: أن استحقاق العقوبة يترتب على المخالفة إذا صدرت عن عمد وقصد، لا عليها مع العمد؛ بأن يكون العمد جزء موضوعها، وقد عرفت أن اختيارية الفعل إنما هو بالعمد والاختيار وأما اختيارية العمد والاختيار فليس بهما.

بحث استطرادي حول الطلب والإرادة

وأما ما ذكره هنا وفي باب الطلب والإرادة : من أنَّ السعادة والشقاوة والخبث الباطني من ذاتيات الإنسان، والذاتي لا يُعلَّل^(١) فهو - أيضاً - فاسد.

وتوضيح الفساد يحتاج إلى تقديم أمور :

الأمر الأول : أنَّ المفاهيم في العالم على ثلاثة أقسام :

قسم يحكي عن حقيقة، مثل مفهوم الوجود، فإنَّه حاكٍ عن حقيقته.

وقسم يحكي عما ليس له حقيقة، مثل مفهوم العدم.

وقسم لا يحكي عن ذا ولا ذاك، مثل مفاهيم الماهيات، كمفهوم الإنسان.

الأمر الثاني : المحمول في كلِّ قضية: إمَّا ضروريُّ الثبوت لموضوعها، ولا

ينفكُّ عنه، وإمَّا ممتنع الثبوت له، وإمَّا ممكن الثبوت له، ولا تخلو قضية من القضايا عن إحدى هذه الجهات، والحصر عقلي لا رابع لها، والقضايا والجهات المذكورة في المنطق من شعب هذه الثلاث.

الأمر الثالث : كلُّ ما هو ضروريُّ لشيء لا يُعلَّل؛ لأنَّه ذاتيُّ له، ولا يمكن أن

تناله يد الجعل، إلَّا أنَّه في ضروريِّ الوجود لأجل أنَّه فوق الجعل وأجلَّ من أن تناله يد الجاعل، وفي ضروريِّ العدم لأجل أنَّه دون الجعل وأدون من أن تناله يد الجاعل، وكلُّ ما يمكن ثبوته لشيء فهو معلَّل في الواقع، محتاج إلى الجعل، فمناطق الافتقار إلى الجعل هو الإمكان الذي هو عين الفقر إلى العلَّة، والوجوب عين الاستغناء عن العلَّة.

إذا عرفت هذه الأمور فنقول : لو لاحظنا صفحة الوجود نعلم أنَّه ليس في عالم الكون ما وجوده ضروريُّ الثبوت له؛ بدون الاحتياج إلى العلَّة والجعل، إلَّا

وجود واجب الوجود تعالى، فإنَّ الوجود ضروريُّ الثبوت له تعالى، وفوق أن تناله يد الجعل ولا يحتاج إلى العلة، فإنَّه عين التحقق، وأمَّا سائر الموجودات - غير الحقِّ تعالى - فليس فيها ما وجوده ضروريُّ الثبوت له، بمعنى استغنائها عن العلة والجعل، وإلاَّ لكان شريكاً له تعالى، والبرهان القاطع قائم على استحالتها، فثبت أنَّ الوجود الذي هو ضروريُّ الثبوت للذات، ومستغنٍ عن العلة والجعل، هو وجود واجب الوجود فقط ليس إلاَّ، وأنَّ وجود سائر الموجودات ممكن الثبوت لذواتها؛ يحتاج إلى العلة والجعل، وأمَّا الماهيات فذاتها وذاتياتها ولوازم ذاتها ضرورية الثبوت لها، بمعنى أنَّ ثبوتها لها لا يحتاج إلى الجعل المستقل، بل هي مجعولة بجعلها، فهي لا تعلل، لكنَّها ذاتها مع ذاتياتها ولوازم ذاتها أمور اعتبارية.

وحينئذٍ فإنَّ أرادَ ^{تعالى} أنَّ السعادة والشقاوة من ذاتيات ماهية الإنسان أو لوازم ذاتها، ومع ذلك هما منشآن للآثار من الطاعة والمعصية والقرب والبعد، فقد عرفت أنَّ الماهية وذاتياتها ولوازم ذاتها، وإن لم تكن مجعولة بجعلٍ مستقل، لكنها أمور اعتبارية لا يمكن أن تصير منشأً للآثار.

وإنَّ أرادَ أنَّهما من سبب الوجود، ونحو من أنحائه، وضروريَّ الثبوت للإنسان، فهو يستلزم أن يوجد في عالم الكون ما هو وجود ضروريُّ لذاته سوى الحقِّ تعالى، وتقدِّم أنَّ البراهين القاطعة قائمة على امتناع ذلك، وأنَّه تعالى واحد لا شريك له.

وإنَّ أرادَ أنَّ السعادة والشقاوة من لوازم الوجود للإنسان لا لماهيته، ففيه: أولاً: أنَّ لوازم الوجود معلَّلات، وعللها هي ملزوماتها، فلا يصحَّ ما ذكره: من أنَّه لا تعلل ذلك، ولا يناسبه أيضاً.

وثانياً: لا يمكن الالتزام بذلك، فإنَّ لوازم الوجود دائمة اللزوم له؛ لا تنفك عنه أصلاً كالحرارة للنار، ولو كانت السعادة والشقاوة كذلك، لكَرُم أن يصدر الحسن من

السعيد والقييح عن الشقيّ دائماً حتّى في حال النوم، فيلزم أن يكون الشقيّ مُتَجَرِّباً وعاصياً دائماً، والسعيد مطيعاً كذلك، ولا يصدر من السعيد القبيح أصلاً، مع أننا نرى بالعيان خلافه.

فالحق: أن السعادة والشقاوة أمران اعتباريّان منتزعان عن الأفعال الصادرة من المكلف، وأنّ المكلف الصادر منه الأفعال الحسنة الحميدة بإرادته واختياره يُطلق عليه السعيد، والصادر منه الأفعال الذميمة القبيحة كذلك يطلق عليه الشقيّ، وهو معنى (السعيدُ سعيدٌ في بطن أمّه، والشقيّ شقيٌّ في بطن أمّه)^(١)، فإنّا لو علمنا أن الحمل في بطن أمّه إذا تولّد وبلغ، يصدر منه الأفعال الحسنة الحميدة أو الذميمة القبيحة، علمنا أنه سعيد أو شقيّ.

١ - التوحيد: ٣ / ٢٥٦، في المصدر تقديم وتأخير.

كشفه عن الواقع.

الثاني : كشفه عن الواقع.

الثالث : كشفه التام عن الواقع، فإن للكشف مرتبتين : إحداهما التامة، مثل كشف القطع عنه، وثانيتهما الناقصة، مثل كاشفية الأمارات عنه. فللحاكم أن يجعل القطع بإحدى هذه الجهات موضوعاً لحكمه؛ بأن يأخذه - من حيث إنه صفة خاصة - في موضوع حكمه، وأن يأخذه بما أنه كاشف تام عن الواقع في موضوع حكمه، وأن يأخذه بما أنه كاشف بنحو الإطلاق، فهذه أقسام ثلاثة.

وعلى أي تقدير : إما أن يؤخذ تمام الموضوع للحكم؛ سواء صادف الواقع أم لا، أو جزء الموضوع، فالأقسام ستة. ثم إنه قد يؤخذ تمام الموضوع أو جزء الموضوع لحكمٍ مماثلٍ لحكم متعلقه، أو مضاداً له، أو مخالف :

فالأول : مثل أن يقول : «إذا قطعت بوجوب الصلاة يجب عليك الصلاة»، فهناك وجوبان تعلق أحدهما بالصلاة، وثانيهما بالصلاة المقطوع بها بأحد الأنحاء المتقدمة.

والثاني : مثل أن يقول : «الخير المقطوع الخمرية مكروه، أو مباح» . والثالث : مثل أن يقول : «إذا قطعت بوجوب الصلاة وجب عليك التصديق». ثم إنه هل يمكن القسم الأول والثاني؛ أي أخذه في موضوع حكمٍ مماثلٍ أو مضاداً لحكم متعلقه أو لا يمكن ؟

ذهب في «الكفاية» إلى الثاني؛ حيث قيّد الحكم الذي أخذ القطع في موضوعه بعدم كونه مماثلاً أو مضاداً لحكم متعلقه، وعُلِّله باستلزامه اجتماع المثليين

كشفه عن الواقع.

الثاني : كشفه عن الواقع.

الثالث : كشفه التام عن الواقع، فإن للكشف مرتبتين : إحداهما التامة، مثل كشف القطع عنه، وثانيتهما الناقصة، مثل كاشفية الأمارات عنه. فللحاكم أن يجعل القطع بإحدى هذه الجهات موضوعاً لحكمه؛ بأن يأخذه - من حيث إنه صفة خاصة - في موضوع حكمه، وأن يأخذه بما أنه كاشف تام عن الواقع في موضوع حكمه، وأن يأخذه بما أنه كاشف بنحو الإطلاق، فهذه أقسام ثلاثة.

وعلى أي تقدير : إما أن يؤخذ تمام الموضوع للحكم؛ سواء صادف الواقع أم لا، أو جزء الموضوع، فالأقسام ستة. ثم إنه قد يؤخذ تمام الموضوع أو جزء الموضوع لحكمٍ مماثلٍ لحكم متعلقه، أو مضاداً له، أو مخالف :

فالأول : مثل أن يقول : «إذا قطعت بوجوب الصلاة يجب عليك الصلاة»، فهناك وجوبان تعلق أحدهما بالصلاة، وثانيهما بالصلاة المقطوع بها بأحد الأنحاء المتقدمة.

والثاني : مثل أن يقول : «الخير المقطوع الخمرية مكروه، أو مباح» . والثالث : مثل أن يقول : «إذا قطعت بوجوب الصلاة وجب عليك التصديق». ثم إنه هل يمكن القسم الأول والثاني؛ أي أخذه في موضوع حكمٍ مماثلٍ أو مضاداً لحكم متعلقه أو لا يمكن ؟

ذهب في «الكفاية» إلى الثاني؛ حيث قيّد الحكم الذي أخذ القطع في موضوعه بعدم كونه مماثلاً أو مضاداً لحكم متعلقه، وعُلِّله باستلزامه اجتماع المثليين

أو الضدين، وهو محال^(١).

ولكن الحق: هو الأول فيما إذا كان القطع تمام الموضوع؛ وذلك لأن موضوع حكم المتعلق هو عنوان الخمر أو الصلاة، وموضوع الحكم المماثل أو المضاد هو القطع بهما، وهما عنوانان متغايران، لكن بينهما عموم من وجه، ولا يستلزم ذلك اجتماع المثليين أو الضدين في موضوع واحد؛ لتعدد العنوانين في عالم العنوائية، وأما في الخارج فهما وإن تصادقا في مورد الاجتماع، لكن الخارج ليس متعلقاً للحكم، كما تقدّم بيانه في باب اجتماع الأمر والنهي.

نعم لو جعل القطع جزء الموضوع فالحق هو الثاني، فإنه لا يمكن حرمة طبيعة الخمر وحرمة الطبيعة المقيّدة بالقطع بها أو حليتها؛ لأن المقيّد عين المطلق بزيادة قيد إليها، وليس عناوين متغايرين على وجه الطريقة.

ثم إنّه قد يظهر من كلام بعض الأعظم - وهو المحقّق الميرزا النائيني - على ما في التقريرات -: أنّه لا يمكن أخذه تمام الموضوع على وجه الطريقة؛ لأن أخذه تمام الموضوع كذلك يستدعي عدم لحاظ الواقع وذي الصورة بوجه من الوجوه، وأخذه على وجه الطريقة لحاظه ولحاظ ذي الصورة^(٢).

وبعبارة أخرى: أخذه على وجه الطريقة يستدعي لحاظه آلياً، وأخذه تمام الموضوع يستدعي لحاظه استقلالياً، والجمع بين اللحاظين ممتنع.

ولكنّه من الأعاجيب؛ لما فيه :

أولاً: النقض بما لو أخذ كذلك جزء الموضوع، مع أنّه لو لم يذهب إلى امتناعه.

وثانياً: بالحلّ بأنّ امتناع لحاظ القطع آلياً واستقلالياً معاً، إنّما هو بالنسبة إلى

١ - كفاية الأصول: ٣٠٣.

٢ - أنظر أجود التقريرات ٢: ١٧ - ١٨.

نفس القاطع حين القطع، وأمّا بالنسبة إلى شخص آخر غير قاطع فلا امتناع له، وما نحن فيه كذلك، فإنّ الحاكم يلاحظ قطع القاطع بوصف الكاشفيّة، ويجعله موضوعاً لحكم من الأحكام؛ ألا ترى أنّه علّق وجوب الإتمام على من قصد الإقامة عشراً، لا الإقامة واقعاً، مع أنّ القصد آلة للحاظ المقصود، وقد جعله تمام الموضوع للحكم، فعلى ما ذكره يلزم أن يمتنع ذلك.

ثمّ إنّ هل يمكن أخذه موضوعاً بالنسبة إلى نفس الحكم الذي تعلّق به العلم وشخصه، أو لا؟

لا ريب في إمكانه في بعض الفروض، وهو ما لو فرض صدور أحكام إنشائيّة لا فعليّة من المولى، ثمّ أمر المجتهد بالاستنباط والاجتهاد وعلّق الوجوب العقلي - مثلاً - على ما إذا قطع به الذي صدر منه إنشاءً، وحينئذٍ تصير الأحكام الفعلية تابعة لآراء المجتهدين، وهذا وإن يرجع إلى التصويب، لكنّه ممكن، وليس بممتنع، لكنّه تصويب باطل.

وإنّما الإشكال فيما لو أخذ العلم بالحكم الفعلي موضوعاً لشخص هذا الحكم؛ لاستلزامه الدور الواضح؛ فإنّ العلم بالحكم - حينئذٍ - موقوف على وجود الحكم الفعلي قبله، والفرض أنّ وجوده موقوف على العلم به، وهو محال.

وتفصّي عن الإشكال بوجهين :

الأوّل : ما ذكره المحقّق الميرزا النائيني رحمته الله وهو ما تفصّي به عن الإشكال في مسألة الجهر والإخفات والقصر والإتمام، وهو أنّه يمكن تصحيحه بنحو نتيجة التقييد.

توضيح ذلك :

أنّ العلم بالحكم لمّا كان من الانقسامات اللاحقة للحكم، فلا يمكن فيه الإطلاق والتقييد للحاظي؛ لاستلزامه الدور المذكور، فإنّه لا يمكن أخذ العلم - وكلّ

ما هو من الانقسامات اللاحقة للمتعلق - قيداً - جزءاً أو شرطاً أو مانعاً - في مرتبة الجعل، وإذا امتنع التقييد امتنع الإطلاق أيضاً؛ لأنّ التقابل بينهما هو تقابل العدم والملكية، ولكن الإهمال الثبوتي - أيضاً - غير معقول، بل لابدّ فيه إمّا من نتيجة الإطلاق أو من نتيجة التقييد، فإنّ الملاك الذي اقتضى تشريع الحكم إمّا أن يكون محفوظاً في حالة العلم فقط، فلا بدّ من نتيجة التقييد، أو في كلتا حالتي العلم والجهل، فلا بدّ من نتيجة الإطلاق، وحيث يمتنع تكفّل الجعل الأولي لذلك وبيان، فلا بدّ من جعل آخر يُستفاد منه نتيجة الإطلاق أو التقييد، وهو المصطلح عليه بمتّم الجعل.

وقد ادّعى تواتر الأدلّة على اشتراك الأحكام بالنسبة إلى العالم والجاهل^(١)، ونحن لم نعثر على تلك الأدلّة سوى بعض الأخبار الآحاد - التي ذكرها صاحب الحقائق في مقدّمات كتابه^(٢) - إلا أنّ الظاهر قيام الإجماع - بل الضرورة - على ذلك، ويستفاد من تلك الأدلّة نتيجة الإطلاق، وأنّ الحكم مطلق بالنسبة إلى العالم والجاهل، لكن تلك الأدلّة عامّة صالحة للتخصيص، وقد خُصّصت في غير مورد، كما في مورد الجهر والإخفات والقصر والإتمام؛ حيث قام الدليل على نتيجة التقييد، واختصاص الحكم فيهما بالعالم فقط، فقد أخذ العلم شرطاً في ثبوت الحكم واقعاً، وكما يصحّ ذلك يصحّ أخذ العلم بالحكم من وجه خاصّ وسبب خاصّ مانعاً عن ثبوت الحكم، كما في باب القياس؛ حيث قام الدليل على أنّه لا عبرة بالعلم الحاصل منه، مثل رواية «أبان» في ديّة الأصابع^(٣)، وكذلك تقييد العلم بحصوله من الكتاب

١ - فرائد الأصول : ٢٧ سطر ١٠ .

٢ - الحقائق الناضرة ١ : ٧٨ .

٣ - الكافي ٧ : ٢٩٩ / ٦ ، تهذيب الأحكام ١٠ : ١٨٤ / ٧١٩ ، وسائل الشيعة ١٩ : ٢٦٨ .

كتاب الديات ، أبواب ديات الأعضاء ، الباب ٤٤ ، الحديث ١ .

والسنة، لا من مثل الرمل والجفر، فإنه يمكن كَلِّ ذلك بنتيجة التقييد^(١). انتهى ملخصاً.

أقول : بعد تسليم امتناع الإهمال الثبوتي في الأحكام، كما اعترف^(٢) به هل الحكم في الواقع ونفس الأمر يتعلّق بالمطلق اللحاظي أو بالمقيّد؟ فلو فرض وجود مناط الحكم في المقيّد، فلا يمكن تعلّقه بغيره ممّا ليس فيه هذا المناء، ولا يمكن تقييد متعلّقه بالعلم بالحكم؛ لاستلزامه الدور المحال. هذا في مقام الجعل والتشريع. نعم، يمكن ذلك في الانقسامات اللاحقة للحكم في مقام الثبوت، نظير قصد الأمر ونحوه.

وثانياً : ما ذكره من أنّه إذا لم يمكن التقييد لم يمكن الإطلاق - أيضاً - لمكان تقابل الملكة بينهما، فهو مُسلّم، لكن الحكم في العدم والملكة بما ذكره، إنّما هو فيما إذا كان عدم قبوله للتقييد لعدم إمكانه ذاتاً، كتقييد زيدٍ بفرديّ دون فرد، فإنه لا يقبل هذا التقييد، فلا يصحّ إطلاقه اللحاظي، أمّا لو كان عدم إمكان التقييد لأجل محذور آخر وعلل أخرى، مع صلاحيّته لذلك ذاتاً، فلا نُسلّم عدم إمكان الإطلاق فيه، كما فيما نحن فيه، فإنّ عدم إمكان أخذ العلم قيداً للحكم إنّما هو لأجل لزوم الدور، لا لعدم القابليّة الذاتية.

والحاصل : أنّ التقييد وإن كان يحتاج إلى اللّحاظ، لكن الإطلاق لا يحتاج إلى اللّحاظ، وحينئذٍ فعدم إمكان الإطلاق إنّما هو فيما إذا امتنع التقييد ذاتاً، وأمّا لو كان عدم إمكان التقييد لا لعدم قبوله له ذاتاً، بل لأجل لزوم محذور آخر، مع قبوله شأناً وذاتاً، كما في ما نحن فيه، فلا نُسلّم عدم إمكان الإطلاق فيه، ولذلك يتمسّكون بالإطلاق في أدلّة التكاليف والأحكام بالنسبة إلى العالم والجاهل.

وأما ثالثاً : فلأنّ التفصّي عن الإشكال في مسألتي الجهر والإخفات والقصر

والإتمام، ليس بما ذكره من نتيجة التقييد، بل لوجوه أخر مذكورة في محلها.
منها: أن ذلك من قبيل تقبُّل الناقص بدل الكامل.

ومنها: شمول حديث (لا تُعاد)^(١) لصورة العمد أيضاً، وأن الأركان الخمسة مُجزية وإن ترك سائر الواجبات، واستحقَّ العقوبة - أيضاً - لعدم إمكان تدارك المصلحة ثانياً فرضاً.

وأما العلم الحاصل من القياس ومنع العمل به، فليس لأجل أنه مانع عن ثبوت الأحكام به، بل لأجل قصور عقول البشر عن الاطلاع على الأحكام الواقعية، وكذلك الاستحسانات، ولذا ورد في الخبر أنه عليه السلام قال لأبي حنيفة: (أتزعم أنك تقيس؟) قال: نعم، فقال عليه السلام: (البول أشدُّ نجاسةً أو المنى؟) قال: البول، فقال عليه السلام: (فلم لا يوجب البول الغسل ويوجب المنى؟)^(٢).

وأما ما ذكره: من تقييد العلم بعدم حصوله من الرمل والجفر ونحوهما، ففيه:
أن العلم طريق إلى الواقع، وحبّة مطلقاً من أي سبب حصل.
الوجه الثاني للتفصي عن الإشكال: ما ذكره المحقق العراقي رحمته الله حيث قال ما حاصله:

إنه يمكن دفع الإشكال بنتيجة التقييد، لكن لا بتمم الجعل - كما ذكره بعضهم - بل بوجه آخر أطلعنا عليه: وهو أن العلم بالحكم وإن لم يمكن أخذه في لسان الدليل في موضوعه، لكن الحكم متعلق - في الواقع في مرتبة متقدمة على الحكم - تقدّم الموضوع على الحكم - بحصة ملازمة للعلم بالحكم في المرتبة المتأخرة،

١ - تهذيب الأحكام ٢: ١٥٢ / ٥٩٧، وسائل الشيعة ٤: ٩٣٤، كتاب الصلاة، أبواب الركوع، الباب ١٠، الحديث ٥.

٢ - علل الشرائع ٥ / ٨٩، وسائل الشيعة ١٨: ٣٠، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٦، الحديث ٢٧.

فالحرمة - مثلاً - متعلّقة بحصّة متقدّمة من طبيعة الخمر تقدّم الموضوع على حكمه،
توأمة مع العلم بالحرمة في المرتبة المتأخّرة، فيمكن أخذ العلم بالحكم في
موضوعه بهذا النحو، وإن لم يمكن أخذه كذلك في لسان الدليل، ومن هذا القبيل
الأعراض بالنسبة إلى معروضاتها - كالبياض اللاحق للجسم - فإنّها تعرض على
حصّة متقدّمة على العارض، ملازمة معه في مرتبة متأخّرة، ولذلك تكون العلّة
متقدّمة على المعلول في الرتبة، مع أنّها مع المعلول زماناً^(١). انتهى ملخص كلامه.
أقول : الحصّة - في الاصطلاح - : عبارة عن الطبيعة المقيدة بقيد، كما قال
المحقّق السبزواري رحمته الله في المنظومة :

والحصّة الكلّي مقيداً يجي تقيّد جزءٌ وقيدٌ خارجي^(٢)

فالطبيعة من حيث هي ليس فيها الحصّة، بل الحصّة تحصل بتقيدها بقيد،
كتقييد طبيعة الإنسان بالأبيضيّة، فيتحقّق به حصّة من الإنسان، وحينئذٍ فلا يمكن
حصول الحصّة في المقام بدون تقييد الخمر بمعلوم الخمرية مثلاً؛ لما عرفت من أنّ
الطبيعة بدون التقييد، ليس فيها حصّة في نفس الأمر؛ حتّى يتعلّق الحكم بها في
الواقع.

وإن أراد أنّه وإن لم يمكن تقييد الخمر بالعلم بالحرمة، وجعله موضوعاً لها
في لسان الدليل، ولكنّه متعلّق بهذه الحصّة واقعاً.
ففيه : أنّه إذا تعلّق الحكم بموضوع مقيد بالعلم واقعاً وفي مقام الثبوت، فلا بدّ
أن يتحقّق الحكم قبل نفسه؛ حتّى يتعلّق العلم به، فيبقى الإشكال بحاله.
وأما الأعراض فهي تعرض على نفس الطبيعة، لا على الحصّة، فالبياض
- مثلاً - يعرض على طبيعة الجسم، لا على حصّة من الجسم ملازمة للبياض توجد

١ - نهاية الأفكار ٣ : ١٥ - ١٦ .

٢ - شرح المنظومة (قسم الفلسفة) : ٢٧ .

في مرتبة متأخرة عن عروض ذلك، ولا أقلّ أنها في مرتبة عروض هذا العارض، وأمّا ما ذكره: من تقدّم العلّة على المعلول مرتبة، فلا ارتباط له بالمقام، فإنّ العلّة قد تكون بسيطة من جميع الجهات، فلا يتصوّر فيها الحصّة.

والتحقيق في المقام: التفصيل بين ما إذا أخذ القطع تمام الموضوع؛ سواء صادف الواقع أم لا، وبين ما إذا أخذ جزء الموضوع؛ بأن يجعل الموضوع هو القطع بالحرمة - مثلاً - إذا صادف الواقع، وتسليم لزوم الدّور فيه، دون الأوّل، فإنّه إذا جعل الموضوع هو القطع بها - بجعل القطع جزء الموضوع، والجزء الآخر نفس الحرمة - يلزم الدور؛ لأنّ الحكم - حينئذٍ - يتوقّف على القطع بها توقّف الحكم على موضوعه، والقطع بها موقوف على وجودها واقعاً؛ لأنّ المراد منه هو المصادف للواقع، وهو دور واضح، بخلاف ما إذا جعل القطع تمام الموضوع، فإنّ الحكم - حينئذٍ - وإن كان يتوقّف على القطع توقّف الحكم على موضوعه، لكنّ القطع به لا يتوقّف على ثبوته في نفس الأمر، فإنّه كثيراً ما يحصل القطع بشيء، ويكون جهلاً مركّباً، والمفروض أنّ القطع تمام الموضوع، يترتب عليه الحكم سواء صادف الواقع أم لا.

الفصل التاسع

في قيام الأمارات والأصول مقام القطع

هل تقوم الأمارات والأصول بمقتضى أدلتها مقام القطع مطلقاً - سواء كان طريقتاً محضاً، أو موضوعياً بأقسامه - أو لا مطلقاً أو التفصيل بين الطريقي المحض، فتقوم مقامه، دون غيره من الأقسام، أو التفصيل بين الطريقي والموضوعي الذي أخذ موضوعاً بما أنه كاشف عن الواقع وطريق إليه، فتقوم مقامهما، بخلاف غيرهما من الأقسام؟ أقوال.

ولابد من البحث هنا في مقامين :

أحدهما : في إمكان قيام الأمارات والأصول بمقتضى أدلتها مقامه ذاتاً وعقلاً.
ثانيهما : في وقوع ذلك في أدلة الأمارات الشرعية بعد الفراغ عن إثبات إمكانه ذاتاً وعقلاً.

في إمكان قيام الأمارات والأصول مقام القطع

أما المقام الأول : فلا إشكال في إمكان قيامها مقام الطريقي المحض، وإنه

الكلام في إمكان قيامها مقام القطع الموضوعي الذي أخذ فيه بما أنه كاشف عن الواقع، فإنه ربما يقال بعدم إمكانه بمقتضى نفس أدلتها لوجهين :
الوجه الأول : ما ذكره في «الكفاية»، وحاصله :

أنّ ذلك ممتنع؛ لاستلزامه الجمع بين اللحاظين الآلي والاستقلالي، وهو محال، فإنّ تنزيل المؤدّي منزلة الواقع يحتاج إلى لحاظ الظنّ والقطع آلياً، وتنزيل الظنّ منزلة القطع يحتاج إلى لحاظهما استقلاليّاً، والجمع بينهما في لحاظ واحد مستحيل^(١). انتهى.

أقول : وكأنّ أصل الإشكال عندهم مُسلّم ومفروغ عنه؛ أي لزوم اجتماع اللحاظين وامتناعه، وأنّه لا مفرّ عنه.

فأجابوا عنه : تارةً بأنّه ليس فيه إلّا تنزيل واحد، وهو تنزيل مؤدّي الأمانة منزلة المقطوع، ولكن يلزمه عرفاً تنزيل الظنّ منزلة القطع. ذكره في «الحاشية على الفرائد»^(٢).

وأخرى : بأنّه ليس فيه إلّا تنزيل الظنّ منزلة القطع ولحاظهما آليّاً، ويلزمه تنزيل المظنون منزلة الواقع^(٣).

ولكن لا يخفى فساد أصل الإشكال :

أمّا أولاً : فلأنّ لا نُسلّم عدم إمكان الجمع بين اللحاظين، فإنّه قد يتوجّه القاطع بشيءٍ - ككونه قاطعاً بجلوسه في المسجد - إلى قطعه بذلك، مع توجّهه إلى كونه فيه، كما نجده بالوجدان.

ويدلّ على ذلك : تعليق الحكم بوجوب التمام على المسافر القاصد

١ - كفاية الأصول : ٣٠٤ .

٢ - حاشية فرائد الأصول، المحقق الخراساني : ٨ - ٩ .

٣ - أنظر نهاية الدراية ٢ : ١٧ سطر ١٩ .

للإقامة عشرة أيام، فإنَّ القصد كالقطع فيما ذكر وقد تعلّق الحكم به، مع امتناع تعلّق الحكم بما يمتنع الالتفات إليه، والسرّ فيه إمكان الالتفات إلى قصد الإقامة، وكذلك القطع، فإنّه يمكن توجّه القاطع إلى قطعه. نعم نفس القطع غالباً مغفول عنه بالنسبة للقاطع.

وثانياً: سلّمنا ذلك، لكنّه إنّما يصحّ بالنسبة إلى نفس القاطع وأما بالنسبة إلى شخص آخر غير القاطع كالحاكم، فلا إشكال في إمكان لحاظه قَطْع الغير - بما هو قطع وبما هو كاشف عن الواقع في عرض واحد - فيعلّق حكمه به، فالحالحوظان الآلي والاستقلالي يجتمعان في نظر الحاكم معاً بلحاظ واحد.

الوجه الثاني: أيضاً ذكره في «الكفاية» إشكالاً على ما أجاب به عن امتناع اللحاظين في «الحاشية على الفرائد»: من أنّه ليس في الأمارات إلّا تنزيل واحد، وهو تنزيل المؤدّي منزلة الواقع، فيفهم منه بالملازمة العرفيّة تنزيل الظنّ منزلة العلم^(١)، وحاصل الإشكال الذي ذكره في «الكفاية» على ذلك:

هو أنّه يستلزم الدور؛ وذلك لأنّ تنزيل المؤدّي منزلة الواقع متوقّف على تنزيل الظنّ منزلة القطع بالملازمة المذكورة؛ لأنّ المفروض عدم دليل أو أصل يُحرز به ذلك؛ لأنّ التنزيل إنّما يصحّ إذا ترتّب عليه أثر شرعيّ، والأثر فيما نحن فيه - وهو الحكم الواقعي - متعلّق بجزئين: أحدهما القطع، والثاني المقطوع به موقوف على تنزيل الظنّ منزلة القطع في عرض ذلك التنزيل؛ ليرتّب عليه الأثر، وإلّا فبدون إحراز الجزء الآخر للموضوع ليس هنا أثر شرعيّ يترتّب على التنزيل، والمفروض أنّ تنزيل الظنّ منزلة القطع موقوف على تنزيل المظنون منزلة الواقع، وهو دور^(٢). انتهى.

١ - حاشية فرائد الأصول، المحقّق الخراساني: ٩ سطر ٧.

٢ - كفاية الأصول: ٣٠٦ - ٣٠٧.

أقول : اعتبار ترتّب الأثر الشرعي في صحّة التنزيل، إنّما هو لأجل دفع محذور اللّغوّة، وإلا فلا دليل لفظي يدلّ على ذلك، وحينئذٍ نقول: لا يُعتبر في الأثر المترتّب عليه فعليّة التأثير، بل المعتبر هو ترتّب ما يُدفع به محذور اللّغوّة وإن لم يكن الأثر فعلياً، وحينئذٍ فيكفي في صحّة تنزيل المظنون منزلة المعلوم إحراز جزء الموضوع للأثر؛ ليصير فعلياً بعد إحراز الجزء الآخر - كما في ما نحن فيه - فلا يتوقّف تنزيل المظنون منزلة المعلوم على تنزيل الظنّ منزلة العلم بالملازمة العرفيّة بين التنزيلين.

فتلخص : أنّه لا محذور عقليّ في قيام الأمارات والأصول مقام القطع بأقسامه.

وإنّما الكلام في المقام الثاني : وهو أنّه هل هو واقع في أدلّة الأمارات والأصول أو لا؟

فذهب الميرزا النائيني رحمته إلى أنّ ذلك واضح فيها في القطع الطريقي المحض، وفيما أخذ موضوعاً بما أنّه كاشف عن الواقع، لا فيما أخذ موضوعاً بما أنّه صفة خاصّة، وملخص ما أفاده في بيان ذلك هو :

أنّ في هذا القطع ثلاث جهات :

الجهة الأولى : القطع بما أنّه صفة خاصّة قائمة بالنفس.

الثانية : كشفه عن الواقع وطريقته إلى الواقع.

الثالثة : الجري العملي على طبقه والحركة إلى الإتيان والعمل على وفقه.

ثمّ إنّ المجمعول في باب الأمارات والطرق هي الجهة الثانية - على ما هو

الحقّ عندنا - وفي باب الأصول المحرزة هي الجهة الثالثة، فكأنّ الشارع جعل الأمارات طريقاً تامّاً بعدما كان لها الطريقيّة الناقصة، فتمّم كشفها وجعلها مُحَرَّزاً للواقع كالقطع.

ومنه يظهر : أنَّ حكومة الإمارات على الأحكام الواقعية حكومة ظاهرية، وهي عبارة عما يوجب التوسعة والتضييق في إحراز الواقع، وأنَّ إحرازه لا يختص بالقطع فقط، بل يمكن إحرازه بالأمارات أيضاً، لا حكومة واقعية، وهي ما يوجب التوسعة والتضييق في الواقع مثل : (الطواف بالبيت صلاة)^(١)، وليس في الحكومة الظاهرية توسعة وتضييق في الواقع، إلا بناءً على بعض الوجوه لجعل المؤدَّى الذي يرجع إلى التصويب.

والحاصل : أنَّ حكومة الإمارات على الأحكام الواقعية ظاهرية وفي طولها وفي طريق إحرازها، والمجْعول فيها نفس المُحرِزة للواقع لدى من قامت الأمانة عنده، كما في صورة العلم، والمفروض أنَّ الأثر مترتب على الواقع المُحرَز، فإنَّ ذلك من لوازم أخذ العلم موضوعاً من حيث الكاشفية، وبِنفس دليل الإمارات يحرز الواقع، فنقوم مقامه بلا التماس دليل آخر، وتركيب الموضوع من الواقع والإحراز ليس على حدِّ الموضوع المركَّب من الأجزاء العرضية، كالصلاة التي يحتاج إلى إحراز كلِّ منها إلى المحرز الوجداني أو التعبدية، فإنَّه بنفس إحراز ذلك الشيء يتحقَّق كلا جزئي الموضوع، ولا يفتقر إلى إحرازين أو تعبدتين^(٢). انتهى.

أقول : لا بدَّ أولاً من ملاحظة أدلة الإمارات والأصول، وأنها هل تدلّ على تنزيل الظنّ منزلة القطع، وأنَّ إحراز الواقع أولاً وبالذات إنما هو بالقطع، وإحرازه بالأمارات إنما هو بواسطة قيامها مقام القطع وتنزيلها منزلته أو أنَّه ليس فيها ما يدلّ على ذلك؟

١ - عوالي اللآلي ١ : ٢١٤ / ٧٠، مستدرك الوسائل ٩ : ٤١٠، كتاب الحج ، أبواب الطواف،

الباب ٣٨، الحديث ٢.

٢ - فوائد الأصول ٣ : ١٦ - ٢٢.

في قيام الأمارات مقام القطع

فالعدة منها هو خبر الواحد، ولا ريب في أنه ليس في الأخبار التي استدل بها على حجّية خبر الواحد ما يدل على تنزيله منزلة القطع؛ فإنّ منها: قوله عليه السلام: (العمرى وابنه ثقتان، فما أذيا إليك عنّي فعنّي يؤدّيان)^(١). وقوله - للسائل: أنّه ربّما احتجنا أن نسأل عن شيء، فمن نسأل؟ - : (عليك بالأسدي) يعني أبا بصير^(٢).

وقوله عليه السلام: (عليك بهذا الجالس)؛ مشيراً إلى زُرارة^(٣). وقوله عليه السلام: بعد قول السائل: أفيؤنس بن عبد الرحمن ثقة أخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم ديني؟ فقال: (نعم)^(٤). إلى غير ذلك من الروايات الواردة في هذا الباب.

ولا يخفى أنّ مفادها هو توثيق الراوي ليس إلّا، وليس مفادها تأسيس الحكم بحجّية خبر الواحد، بل يظهر منها: أنّ لزوم العمل بخبر الثقة كان مفروغاً عنه بينهم، وإنّما السؤال فيها عن وثاقة الراوي.

١ - الكافي ١ : ٢٦٥ / ١ ، وسائل الشيعة ١٨ : ٩٩ ، كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضي ، الباب ١١ ، الحديث ٤ .

٢ - اختيار معرفة الرجال ١ : ٤٠٠ / ٢٩١ ، وسائل الشيعة ١٨ : ١٠٣ ، كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضي ، الباب ١١ ، الحديث ١٥ .

٣ - اختيار معرفة الرجال ١ : ٣٤٧ / ٢١٦ ، وسائل الشيعة ١٨ : ١٠٤ ، كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضي ، الباب ١١ ، الحديث ١٩ .

٤ - اختيار معرفة الرجال ٢ : ٧٨٤ / ٩٣٥ ، وسائل الشيعة ١٨ : ١٠٧ ، كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضي ، الباب ١١ ، الحديث ٣٣ .

والحاصل : أنَّ العمدة في أدلة حجّية خبر الواحد هو بناء العقلاء عليه في أفعالهم، وأنَّ الشارع - أيضاً - أمضى هذا البناء وأنفذه، ولم يردعهم عنه؛ أفترعم أنَّ ذلك منهم عليهم السلام تأسيس للحكم بحجّية خبر الواحد، وأنّه لم يكن حجّة عند العقلاء ولم يكن بنائهم على العمل به، بل يقتصرون في أعمالهم على الاعتماد على القطع فقط؟! حاشا وكلاً، فإذا ثبت أنَّ الدليل على حجّية خبر الواحد هو بناء العقلاء على ذلك، فهل عملهم عليه بعد تنزيلهم له منزلة القطع أولاً، ثمَّ العمل على طبقه، وأنَّ إحراز الواقع عندهم أولاً وبالذات إنّما هو بالقطع، وإحرازه بالأمارات لقيامها مقامه وتنزيلها منزلته؟ لا ريب في أنّه ليس كذلك، بل عملهم به إنّما هو لأجل أنّه إحدى الطرق والكواشف عن الواقع في عرض القطع وفي قبالة، كما يشهد به الوجدان، ونراه بالبيان.

والعجب منه عليه السلام مع اعترافه : بأنَّ الدليل على حجّية خبر الواحد ليس إلّا بناء العقلاء عليه^(١)، ذهب إلى حكومته على الأحكام الواقعية حكومة ظاهرية^(٢)، مع أنَّ الحكومة تفتقر إلى اللسان؛ ليكون ناظراً إلى دليل آخر وشارحاً له، وليس لبناء العقلاء لسان كذلك، فما أفاده من أنَّ حجّية خبر الواحد عبارة عن جعل المؤدّي، أو جعل الحجّية والطريقة، ونحو ذلك، فليس في أدلة الأمارات ما يدلّ على ذلك أصلاً.

هذا كلّه بالنسبة إلى خبر الواحد، ومنه يظهر الحال في حجّية قول اللّغوي، وظاهر الكتاب، وأصالة الصّحّة في فعل الغير، فإنَّ الدليل على جميع ذلك هو بناء العقلاء ليس إلّا، وليس حجّيتها تأسيساً من الشارع.

ثمَّ إنّ ما أفاده : من تقسيم الحكومة إلى الظاهرية والواقعية غير مستقيم أيضاً؛

١ - فوائد الأصول ٣ : ١٩٤ .

٢ - أنظر فوائد الأصول ٣ : ١٩ - ٢٠ .

لأنّ التقسيم إنّما يصحّ في شيء قابل للتقييد، وبتقييده بقيد يحصل له قسم، وبقيد آخر قسم آخر، والحكومة ليست كذلك، فإنّها دائماً - عبارة عن كون أحد الدليلين ناظراً بمدلوله اللفظي إلى دليل آخر ومفسّراً له، يوجب التوسعة أو التضييق في الآخر، وليس لها إلا قسم واحد. نعم، قد يتحقّق الحكومة في الأحكام الظاهرية، كحكومة الأمارات بعضها على بعض، مثل (الطواف بالبيت صلاة)^(١)، وهذا لا يوجب انقسامها إلى قسمين، وإلاّ كثرت الأقسام، فإنّها إمّا في باب الطهارة، وإمّا في باب الصلاة، أو الحجّ ... إلى غير ذلك.

مضافاً إلى أنّ الحكم المتعلّق بالمقطوع الخمرية حكم واقعيّ، فعلى ما ذكره تتو لا بدّ أن يعدّ قيام الأمارات مقامه حكومة واقعية لا ظاهرية. هذا كلّ في الأمارات.

في قيام الأصول مقام القطع

وأما الأصول المخرّجة : كالاستصحاب وقاعدة اليد وقاعدة الفراغ وأصالة الصحة في فعل الغير، فليس في أدلّتها تنزيلها منزلة القطع، وقيامها مقامه بالمعنى الذي قدّمناه في الأمارات.

أما الاستصحاب : فلأنّ الدليل عليه قوله عليه السلام : (لاتنقض اليقين أبداً بالشك)^(٢) وما يقرب منه، وليس فيه تنزيل الشكّ منزلة اليقين والأمر به، ولا الحكم بإبقاء نفس اليقين في ظرف الشكّ تعبّداً وجعل الشكّ بمنزلة اليقين، بل مفاده التعبّد بالجري العملي على طبقه.

١ - تقدّم تخريجه قريباً.

٢ - تهذيب الأحكام ١ : ٨ / ١١، وسائل الشيعة ١ : ١٧٤، كتاب الطهارة، أبواب نواقض الوضوء، الباب ١، الحديث ١.

وأما قاعدة التجاوز والفراغ: فالكلام فيها - أيضاً - كما في الاستصحاب، فإنّ الدليل عليها رواية زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (إذا خرجت من شيء، ودخلت في غيره، فشكك ليس بشيء) ^(١)، ومثل قوله عليه السلام: (كل ما مضى من صلاتك وظهرت، فذكرته تذكراً، فأَمْضِهِ ...) ^(٢) وأمثال ذلك، وليس في شيء منها ما يدل على تنزيل القاعدة منزلة القطع، لكنّها ممّا يُحرّز بها الواقع في قبال القطع الطريقي، فلو فرض تعلّق الحكم بالواقع، كأن يقول: «الركوع جزء للصلاة»، فإحرازه يتحقّق بالقطع بالإتيان به، وقد يُحرّز تحقّقه بقاعدة الفراغ، وكذلك لو فرض أخذ العلم في موضوعه بما أنّه طريق إلى الواقع، فإنّها - أيضاً - من مصاديق ذلك الموضوع، وأمّا لو أخذ القطع في موضوعه بما أنّه صفة خاصّة أو كاشف تامّ، فلا تقوم مقامه قاعدة الفراغ لو شكّ فيه.

وأما قاعدة اليد: فهي - أيضاً - كذلك ليس في أدلّتها ما يدلّ على قيامها مقام القطع مطلقاً، وتنزيلها منزلته بالمعنى المتقدّم، فإنّ من الروايات الواردة فيها رواية يونس بن يعقوب عن أبي عبد الله عليه السلام في امرأة تموت قبل الرجل أو رجل قبل المرأة: (ما كان من متاع النساء فهو للمرأة، وما كان من متاع الرجال والنساء فهو بينهما، ومن استولى على شيء منه فهو له) ^(٣)، ورواية حفص بن غياث الدالّة على الحكم بالملكيّة على ما في يد المسلمين، وأنّه لولا ذلك لما قام للمسلمين سوق ^(٤).

١ - تهذيب الأحكام ٢: ٣٥٢ / ١٤٥٩، وسائل الشيعة ٥: ٣٣٦، كتاب الصلاة، أبواب الخلل في الصلاة، الباب ٢٣، الحديث ١.

٢ - تهذيب الأحكام ١: ٣٦٤ / ١١٠٤، وسائل الشيعة ١: ٣٣١، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ٤٢، الحديث ٦.

٣ - تهذيب الأحكام ٩: ٣٠٢ / ١٠٧٩، وسائل الشيعة ١٧: ٥٢٥، كتاب الفرائض والموارث، أبواب ميراث الأزواج، الباب ٨، الحديث ٣.

٤ - الكافي ٧: ٣٨٧ / ١، وسائل الشيعة ١٨: ٢١٥، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم

ونظائرها.

فتلخص: أنه لا يقوم شيء من الأمارات والأصول مقام القطع وأنها قطع تعبدية؛ لعدم الدليل على ذلك، كما عرفت.

فالحق: أن الأمارات والأصول حجة في عرض القطع، لا أن الطريق - أولاً وبالذات - منحصر بالقطع، وطريقة الأمارات وحجية الأصول من جهة أنها منزلة منزلة القطع، وأنها طريق تعبدية إلى الواقع، فهي حجة يُحرز بها الواقع في حياها، ولا فرق في ذلك بين القطع الطريقي المحض وبين الموضوعي بما أنه طريق وأحد الكواشف، فإن الأصول المحرزة والأمارات - أيضاً - من الكواشف ومن مصاديق ذلك.

وأما القطع الموضوعي - بما أنه صفة خاصة، أو بما أنه كاشف تام - فليست الأمارات والأصول في مورده حجة أصلاً وأبداً؛ سواء أخذ القطع تمام الموضوع أو جزء الموضوع.

ثم على فرض قيام الأمارات والأصول مقام القطع الموضوعي، لا فرق فيه بين ما أخذ فيه بما أنه صفة أو بما أنه كاشف، ولا وجه للتفصيل بينهما. هذا كله في القطع وأقسامه.

وأما الظن فهو - أيضاً - إما طريق محض، أو يؤخذ في موضوع حكم بما أنه صفة خاصة أو بما أنه كاشف، وعلى أي حال قد يجعل تمام الموضوع أو جزءه، وعلى أي تقدير: إما أن يدل دليل على اعتباره شرعاً أو لا، ثم إنه قد يؤخذ في موضوع حكم متعلقه أو المماثل له أو المضاد أو المخالف له.

واستشكل في المقام: بأنه لا يمكن أخذه موضوعاً لما يماثل حكم متعلقه أو يضاده:

تارةً: باستلزامه اجتماع المثلين في الأول والضدين في الثاني^(١).
وأخرى: بعدم انقداح الإرادة والكراهة أو إرادتين مستقلتين متعلقتين بشيء واحد^(٢).

وثالثة: باستلزامه التكليف بالمحال فيما أخذ موضوعاً لما يضافاً حكم متعلقه^(٣).

ورابعة: بلزوم لغوية الحكم الثاني في المماثل؛ لأنّ المكلف إن انبعث بالحكم الأول، فلا باعثة ولا محرّكة للحكم الثاني له، ولا أثر له، وإلا فالثاني - أيضاً - كذلك^(٤).

وخامسة: أنّه يستلزم اجتماع المصلحة والمفسدة في شيء واحد فيما أخذ فيما يضاف حكم متعلقه^(٥).

والجواب عن ذلك ما تقدّم في باب القطع: من اختلاف عنواني المتعلقين، فإنّ عنوان الخمر غير عنوان الظنّ المضاف إلى الخمر؛ بجعل الإضافة جزء الموضوع والمضاف إليه خارجاً؛ بأن يجعل الظنّ تمام الموضوع، فإنّ بينهما عموماً من وجه؛ لتصادقهما في صورة الإصابة، وتفارقهما في صورتَي حصول الظنّ به مع عدم كونه خمرًا في الواقع، وفي عدم حصول الظنّ مع كونه خمرًا في الواقع، والأحكام - أيضاً - متعلّقة بالعناوين لا بالخارج، فأحد الحكمين متعلّق بعنوان الخمر، والآخر بعنوان الظنّ بالخمرية، ومع اختلاف متعلّقيهما لا يلزم اجتماع المثلين - ولا الضدين - ولا المصلحة والمفسدة - في موضوع واحد، ولا يمتنع انقداح الإرادة بأحدهما

١ - نهاية الأفكار ٣: ٢٧ - ٢٨.

٢ - نهاية الدراية ٢: ٢٤ و ٢٥.

٣ - أجود التقريرات ٢: ١٩.

٤ - فوائد الأصول ٣: ٣٤ و ٣٦.

٥ - يأتي البحث عنه في جواب الشيخ الأعظم رحمته الله عن شبهة ابن قبة.

والكراهة في الآخر وإن تصادقا في بعض المصاديق، ويصير ذا مفسدة ومصلحة باعتبار العنوانين.

وأما الإشكال : بأنه أمر بالمحال، فيدفعه : بأن كل واحد منهما في نفسه ممكن، فهو ليس كالأمر بالطيران إلى السماء؛ كي يقال : إنه ممتنع. نعم قد يتفق عدم إمكان امتثالهما في صورة التصادق على واحد، لكنه - حينئذ - مثل باب التزاحم، فيجب الأخذ بالأهم، ومع عدمه فالتخير.

نعم الإشكال وارد فيما إذا أخذ الظن جزء الموضوع؛ بأن يجعل الموضوع هو الظن بالخرية مع كونه خمراً في الواقع، فإنه - حينئذ - لا يمكن أن يكون حكم الخمر الحرمة وحكم المظنون الخمرية الحلية، أو حرمة أخرى؛ لعدم إمكان تعلق حكيمين مشتملين على مصلحتين أو مصلحة ومفسدة : أحدهما متعلق بالطبيعة، والثاني بالطبيعة المقيّدة، كما تقدّم نظيره في القطع.

ثم إنه فصل المحقق الميرزا النائيني رحمته بين الظنّ المعتبر والغير المعتبر، وأنه لا يمكن أن يؤخذ الظنّ المعتبر موضوعاً لحكم مماثل لحكم متعلقه، وإمكانه في الظنّ الغير المعتبر بعد اشتراكهما في عدم إمكان أخذه موضوعاً لما يضادّ حكم متعلقه.

وملخص ما ذكره في بيان ذلك : هو أنه لو لم يكن الظنّ حجة شرعية فلا مانع من أخذه موضوعاً لما يُماثل حكم متعلقه، غاية الأمر أنه في صورة مصادفة الظنّ يتأكد الحكمان، ويتولد منهما حكم أكد، كما هو الشأن في اجتماع عنوانين على موضوع واحد، بخلاف الظنّ الذي هو حجة شرعية، فإنه لا يمكن ذلك لوجهين:

الأول : فلأنّ الواقع في طريق إحراز الشيء ليس من طوارئ ذلك الشيء، فإذا كان حكم الخمر في الواقع الحرمة، فلا يمكن أن يوجب إحراز تلك الحرمة

حكماً آخر على الخمر المحرزة.

الثاني : أنه يلزم لغوية الحكم الثاني ؛ لعدم صلاحيته لباعثية العبد ومحركيته ، فإن الانبعاث يحصل بنفس إحراز الحكم الواقعي المجعول على الخمر ، فلا معنى لجعل حكم آخر على ذلك المحرز .

ثم عدل عن ذلك في الفذلكة التي ذكرها بعد ذلك ؛ حيث قال ما حاصله : إنه لا يمكن أخذ الظن موضوعاً للحكم المماثل أيضاً ؛ لأن جعله لذلك يساوق اعتباره وحجتيته ، والمفروض عدم اعتباره^(١) . انتهى ملخصاً .

أقول : لو تعدد متعلقا الحكمين في الظن الغير المعبر ، فهو لا يستلزم اجتماع المثليين ، وليس أحدهما مؤكداً للآخر ، فإنهما حكمان مستقلان متعلقان بموضوعين ، وإلا فلا يمكن ذلك حتى يؤكد أحدهما بالآخر .

وأما ما ذكره من لزوم اللغوية ، فقد أجاب هو هو عنه بإمكان التأكيد .

وأما ما ذكره : من أن الواقع في طريق إحراز الشيء... الخ ، فيرد عليه :

أولاً النقض : بالظن الغير المعبر ، فإنه لا فرق بينهما في ذلك .

وثانياً بالحل : بأن الظن بالحكم ليس من الانقسامات اللاحقة للحكم وفي

مرتبة متأخرة عنه ؛ حتى يقال : إنه مستحيل .

وأما ما ذكره في الفذلكة ، ففيه : أن أخذ الظن في الموضوع عبارة عن تصوّره

كذلك ، وهو لا يلزم جعل حجتيته واعتباره ، كما لا يخفى .

الفصل العاشر

في الموافقة الالتزامية

قال في «الكفاية» هل تنجز التكليف بالقطع، كما يقتضي موافقته عملاً، يقتضي موافقته التزاماً والتسليم له اعتقاداً وانقياداً، كما هو اللازم في الأصول الدينية والأمور الاعتقادية؛ بحيث كان له امتثالان وطاعتان: إحداهما بحسب القلب والجنان، والأخرى بحسب العمل بالأركان، فيستحق العقوبة على عدم الموافقة التزاماً ولو مع الموافقة عملاً أولاً، ثم اختار الثاني بشهادة الوجدان الحاكم في باب الإطاعة والعصيان بذلك^(١)، وذكر ذلك غيره^(٢) أيضاً.

وقبل الخوض في هذا البحث لابد من بيان ما أهملوه وغفلوا عنه في المقام: وهو أنه هل يمكن تعلّق حكم بالانقياد والتسليم القلبي في مقام الثبوت، أولاً؛ لخروجه عن تحت القدرة والاختيار؟

وتوضيحه يتوقّف على رسم مقدّمات :

١ - كفاية الأصول : ٣٠٨ .

٢ - نهاية الدراية ٢ : ٢٦ سطر ١٣، نهاية الأفكار ٣ : ٥٣ - ٥٤ .

المقدّمة الأولى : أنّ الأحكام على قسمين :

أحدهما : ما يتعلّق بالعمل الجوانحي، المطلوب فيها الاعتقاد وعقد القلب والانتقياد.

ثانيهما : ما يتعلّق بالعمل الجوارحي، المطلوب منها العمل بالأركان في الخارج.

والأولى منها : إمّا عقلية محضة، ولا سبيل للنقل إليها، وطريق إثباتها : إمّا البرهان الدقيق العقلي، مثل إثبات وجود الباري - تعالى وتقدّست أسماؤه - وأنّ لهذه المصنوعات والمخلوقات صانعاً وخالقاً، وكذا توحيده ونفي الشريك عنه. وإمّا ثابتة بالضرورة من الدين أو المذهب، مثل أصل وجود الجنّة والنار والحساب ونحوها وبعض خصوصيّاتها، وإمّا بالآيات الصريحة والأخبار المتواترة أو المفيدة للقطع واليقين.

وأما القسم الثاني : أي الأحكام المطلوب منها العمل الجوارحي، فطريق إثبات بعضها بالضرورة من الدين أو المذهب، وبعضها بالإجماع القطعي أو الأخبار المتواترة والأخبار المعتبرة والآيات القرآنية.

المقدّمة الثانية : أنّ الخوف والرجاء ونحوهما من الكيفيّات والأحوال العارضة للنفس، منها ما ليست تحت القدرة والاختيار؛ بحيث يمكن للنفس إيجادها متى شاءت وإعدامها كذلك، بل هي تابعة لمبادئها الكامنة في صُقع النفس، وتدور مدارها وجوداً وعدمًا، فلا يمكن للنفس إيجاد الخوف في ذاتها مع عدم وجود مبادئه فيها، ولا يمكن لها إعدامه مع وجود مبادئه فيها، نعم يمكن إيجاد نفس مبادئه بالتأمل والتدبُّر.

المقدّمة الثالثة : هل الانتقياد والتسليم القلبي بوجوب الواجبات وحرمة المحرّمات، وكذلك ما تقدّم من الأحكام المطلوب منها الانتقياد والاعتقاد، من

الأفعال الاختيارية للنفس؛ بحيث تتمكن من إيجادها وإيجاد ما يصادفها؛ بأن تنقاد وتعتقد وجوب ما علمت حرمة أو بالعكس، أو أن ذلك ليس من أفعالها الاختيارية، بل تدور مدار مبادئ الكامنة في النفس وجوداً وعدمًا، نظير الخوف والرجاء ونحوهما؟

فذهب سيّد مشايخنا - السيّد علي الفشاركي - إلى إمكان ذلك، وحاصل ما استدلّ به على ذلك:

هو أنّه كما يمكن التجزّم الذي هو المناط في كذب القضايا - كما أن المناط في الصدق الجزم بما أخبر به - فكذلك الالتزام والانقياد بما ليس مأموراً به - مثلاً - فكما يمكن تكلف الجزم بشيء مع عدمه، فكذلك فيما نحن فيه^(١). انتهى.

وفيه: أن هذا أوّل الكلام، وليس المناط في صدق القضايا وكذبها الجزم والتجزّم، بل المناط فيهما إلقاء المخاطب فيما هو الواقع أو خلافه، مع استعمال مفردات القضية في معناها الحقيقي، ولذا لو أخبره بنحو الاحتمال والترديد لم يكن كذباً؛ لأنّه لم يلقه ولم يوقعه في خلاف الواقع.

واستدلّ بعض المحقّقين من المحشّين - الشيخ محمد حسين الأصفهاني رحمته الله - على ذلك بما حاصله:

أنّ الالتزام الباطني ليس من مقولة الكيف النفساني؛ لأنّ المفروض أنّه من أفعال النفس، ولا من مقولة الفعل؛ لأنّها عبارة عن الحالة الحاصلة للشيء عند تأثيره التدريجي في غيره، كالسخين للنار، في قبال الحالة الحاصلة من التأثير التدريجي، والالتزام الباطني ليس كذلك؛ لأنّه ليس هنا شيان لأحدهما حالة التأثير التدريجي وللآخر حالة التأثير التدريجي، بل الفعل القلبي ضرب من الوجود النوري، والوجود في مقابل المقولات، وهذا الفعل قائم بالنفس قياماً صدورياً.

وبالجملة : الأفعال القلبية أمور يُدركها الوجدان، فإنَّ الإنسان كثيراً ما يعلم بأهليّة المنصب من قِبَل من له النصب، لكنّه لا ينتقاد له قلباً، ولا يُقرّ به باطناً؛ لخبائثه نفسه أو لجهة أخرى، وإن كان في مقام العمل يتحرّك بحركته خوفاً من سطوته، وهكذا حال كثير من الكفار بالنسبة إلى نبيّنا ﷺ حيث إنهم مع علمهم بحقيقته - كما نطق به القرآن - لم ينتقدوا له قلباً، ولم يُقرّوا به باطناً، ولو كان ملاك الإيمان الحقيقي نفس العلم التصديقي، لزم كونهم مؤمنين حقيقة، أو جعل الإيمان - الذي هو أكمل الكمالات - مجرد الإقرار باللسان، وكلاهما ممّا لا يمكن الالتزام به^(١).

أقول : أمّا ما ذكره : من أنَّ الالتزام الباطني من أفعال النفس، فهو مجرد دعوى يمكن دعوى خلافه.

وأما ما ذكره من أنّه ضربٌ من الوجود الثوري... إلى آخره.

ففيه : أنّه إمّا وجود مطلق لا ماهيّة له، أو وجود محدود له ماهيّة أصيلة في قبال الانتزاعات، لا سبيل إلى الأوّل، فلا بدّ من أن يكون من الموجودات المحدودة له ماهيّة أصيلة، وكلّ ما له ماهيّة فهو داخل تحت إحدى المقولات ليس خارجاً عنها.

وأما ما ذكره من أنَّ الإنسان كثيراً ما يعلم بأهليّة المنصب... إلى آخره.

ففيه : أنّه لو علم الإنسان بنبوّة شخصٍ من قِبَل الله تعالى علماً قطعياً، امتنع الالتزام القلبي بعدم نبوّته، وأنّه ليس منصوباً من قِبَله تعالى. نعم يمكن توهم ذلك ومجرّد تصوّره، لكنّه غير الانقياد القلبي والموافقة وخلافهما.

وأما حال كثير من الكفار بالنسبة إلى نبيّنا ﷺ فإنهم مع علمهم بحقيقته ونبوّته ونصبه من قِبَل الله تعالى، يجحدون نبوّته لفظاً ولساناً وبالبناء العملي، وإلّا

والحق: هو الأخير؛ وذلك لأنّه كما أنّ المفروض أنّه لا مانع من جعل حكمٍ واقعيٍّ لشيءٍ بعنوانه الواقعيّ الأوّل، وجعل حكمٍ ظاهريٍّ له بعنوان أنّه مشكوك الحكم أو مجهوله، ولا تنافي بين القطع بالحكم الواقعيّ إجمالاً وبين القطع بالحكم الظاهري، فكذا لا تنافي بين لزوم الموافقة الالتزاميّة بالحكم الواقعي، وبين

جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي، بل بين الالتزام بالحكم الواقعي وبين
الالتزام بالحكم الظاهري أيضاً.

الفصل الحادي عشر

في أحكام العلم الإجمالي

وقد عرفت أنَّ المناسب للبحث عن جميع مباحث العلم الإجمالي في هذا الباب، وجعل باب الاشتغال مُمَحَّضاً للبحث عن إطلاق الأدلة، وأنَّه هل لها إطلاق يشمل صورة الشكِّ والجهل بالحكم، أو أنَّها تختصُّ بصورة العلم به تفصيلاً، والبحث عن الحجَّة الإجمالية.

وعلى أيِّ تقدير فهنا مسائل :

المسألة الأولى : في تنجيذه لحرمة المخالفة القطعية

هل العلم الإجمالي كالعلم التفصيلي في حرمة المخالفة القطعية، أو أنَّه فرق بينهما من هذه الجهة، وأنَّه كالشكِّ البدوي، ولا يحرم مخالفته القطعية؟

فيمكن أن يقال في تقريب الثاني : إنَّه يعتبر في استحقاق العقوبة العلم التفصيلي بحرمة الشيء تفصيلاً حين ارتكابه، كما هو مقتضى حكم العقل الحاكم في باب استحقاق العقوبة والمثوبة استقلالاً، وحينئذٍ فمع ارتكاب أطراف العلم

الإجمالي تدريجاً لا يعلم بحرمة كل واحد من الأطراف حين ارتكابه تفصيلاً. نعم بعد ارتكاب جميع الأطراف يحصل له العلم بارتكابه المحرّم الواقعي، والعقل لا يستقلّ بالحكم بالعقوبة على من يعلم بعد الارتكاب أنّه فعل محرّماً قبل ذلك من دون أن يعلم به حين الارتكاب^(١).

بل يمكن أن يقال : بعدم استحقاقه العقوبة لو ارتكب جميع الأطراف دفعة واحدة أيضاً؛ لأنّ كل واحد منها غير معلوم الحرمة، والمجموع لا حكم له، ولكن لا يخفى فساد؛ لشهادة الوجدان بعدم الفرق بين العلم التفصيلي والإجمالي في حرمة المخالفة القطعية، كما لو علم إجمالاً بأنّ أحد الشخصين ابن المولى قتلها، فإنّه لا ريب في استحقاقه العقوبة عقلاً، كما لو علم به تفصيلاً، ولا يُعذر في ذلك أصلاً. فتلخّص : أنّ العلم الإجمالي ليس كالشكّ البدوي، بل هو كالعلم التفصيلي في حرمة المخالفة القطعية العملية، وأنّه علّة تامّة لها.

المسألة الثانية : في وجوب موافقة القطعية وعدمه

بعدما ثبت أنّه ليس كالشكّ البدوي، فهل هو علّة تامّة بالنسبة إلى الموافقة القطعية، كما أنّه كذلك بالنسبة إلى المخالفة القطعية؛ بحيث لا يمكن للمولى أن يحكم بخلافه، أو أنّه مقتضى لها؛ بمعنى أنّه يقتضي وجوبها لولا المانع الشرعي أو العقلي، ومع عدمه تجب الموافقة القطعية، فهو مقتضى لوجوبها يمكن منعه، وأمّا بالنسبة إلى المخالفة القطعية فهو علّة تامّة لا يمكن منعه، أو أنّه ليس علّة تامّة بالنسبة إلى الموافقة القطعية، ولا مقتضياً لها وإن حرمت المخالفة القطعية ؟ وجوه :

ذهب المحقّق الخراساني رحمته في «الكفاية» إلى أنّه مقتضى بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية والمخالفة القطعية كليهما؛ بمعنى أنّه منجّز للتكليف لولا المانع

الشرعي أو العقلي، واستدلّ عليه بوجهين :

أحدهما : أنه لما كانت مرتبة الحكم الظاهري معه محفوظة، وليس الواقع منكشفاً تمام الانكشاف، أمكن الإذن من الشارع بمخالفته احتمالاً - بل قطعاً - في كلّ واحدٍ من الطرفين، واحتمالاً جواز الإذن في بعض الأطراف دون بعض - بأن يكون العلم الإجمالي مقتضياً بالنسبة إلى الموافقة القطعية وعلة تامة بالنسبة إلى المخالفة القطعية - ضعيف جداً؛ ضرورة أن احتمال ثبوت المتناقضين كالقطع بثبوتهما في الاستحالة.

ثانيهما : النقض بموارد ثبوته في الشبهة الغير المحصورة، بل الشبهات البدئية أيضاً، فإنه كما أمكن الإذن من الشارع في اقتحام جميع الأطراف في الشبهة الغير المحصورة مع العلم الإجمالي بالتكليف، فكذلك فيما نحن فيه، وكذلك في الشبهات البدئية، فإنّ الإذن القطعي والترخيص في الارتكاب مناقض لاحتمال الحرمة.

والحاصل : أنه لا تفاوت بين ما نحن فيه وبين الشبهات الغير المحصورة - بل الشبهات البدئية - في أنه لو كان العلم الإجمالي بثبوت التكليف علة تامة لوجوب الموافقة وحرمة المخالفة القطعيتين العمليتين؛ بحيث يضادّه الترخيص في الاقتحام، لكانت الشبهة البدئية والشبهة الغير المحصورة كذلك، فما هو الجواب والبيان فيهما لدفع التضادّ، هو الجواب والبيان فيما نحن فيه^(١). انتهى.

أقول : المفروض في المقام تعلّق العلم الإجمالي بالتكليف الفعلي، لا التكليف الشأني؛ لأنّ المفروض أنّ هذا العلم طريق إلى الواقع، وليس مثل الشكّ البدوي، ولأنّ المفروض أنّه لا فرق بينه وبين العلم التفصيلي، إلّا في أنّ متعلّق العلم الإجمالي مردّد بين أزيد من واحد، وإلّا فهو كالعلم التفصيلي متعلّق بحكم فعلي.

تنقيح الأصول / ج ٣

وَأَنَّ المولى أرادَه فعلاً إرادةً حتميةً، فالعالم بالإجمال يرى الواقع حكماً فعلياً منكشفاً لديه، غاية الأمر أَنَّ متعلّق علمه مرّدّد بين أمرين، ومعَه كيف يمكن الإذن والترخيص في الفعل والترك من الشارع ثبوتاً؟! ولا فرق في ذلك بين كونه علّة تامّة أو مقتضياً، فالكلام في إمكان الترخيص ثبوتاً، ولا تصل النوبة إلى كيفية تنجيّزه، وأَنَّهُ هل هو بنحو الاقتضاء، أو العلّية التامة ؟

والحاصل : أَنَّهُ يمتنع الترخيص من المولى فعلاً مع العلم بإرادته أو الزجر عنه فعلاً.

وأما الشبهة البدويّة : فمع الإذن في الاقتحام لا بدّ أن يرفع المولى يده عن الحكم الواقعي فعلاً على تقدير ثبوته وكونه شائئياً، ومع العلم بالترخيص الفعلي لا يحتمل فعليّة الحكم الواقعي على تقدير ثبوته.

وهكذا الكلام في الشبهة الغير المحصورة، فإنّ الإذن في أكل الجُبْن، مع العلم الإجمالي بوجود الميتة في أحد أفراده الموجودة في البلد، معناه رفع اليد عن الحكم الواقعي المعلوم إجمالاً على فرض أَنَّهُ النجس في الواقع، وأَنَّهُ حكم شائئياً. فتلخّص : أَنَّهُ فرق بين ما نحن فيه وبين الشبهة البدويّة والغير المحصورة، وأنّ المفروض تعلّق العلم الإجمالي فيما نحن فيه بتكليف فعليٍّ واقعيٍّ مرّدّد بين الأطراف، ومعَه لا يمكن منع الشارع من العمل به، كما في العلم التفصيلي، وأَنَّهُ لا فرق بين الموافقة العمليّة القطعيّة والمخالفة القطعيّة في أنّ العلم الإجمالي علّة تامّة لهما.

ومما ذكرنا يظهر ما في التفصيل الذي ذهب إليه المحقّق الميرزا النائيني رحمته بين الموافقة القطعيّة والمخالفة القطعيّة، وأَنَّهُ مقتضى بالنسبة إلى الأولى، وعلّة تامّة بالنسبة إلى الثانية.

وحاصل ما أفاده في وجه ذلك : هو أنّ المعلوم بالإجمال لا يزيد على

التكليف المعلوم بالتفصيل، وهو لا ينحصر امتثاله بالقطع الوجداني، بل يكفي التعبد الشرعي فيه، كموارد قاعدة الفراغ والتجاوز وغير ذلك من الأصول المجعولة في وادي الفراغ، فإن كان هذا حال العلم التفصيلي فالعلم الإجمالي أولى منه في ذلك؛ لأنّ الواقع لم ينكشف فيه تمام الانكشاف، فيجوز للشارع الترخيص في بعض الأطراف، والاكتفاء عن الواقع بترك الآخر^(١).

أقول : قد عرفت أنّ المفروض أنّ العلم الإجمالي قد تعلّق بالحكم الفعلي، وأنّ المولى أراداه فعلاً إرادة حتمية، ومع ذلك كيف يمكن الترخيص في ارتكاب بعض الأطراف؟! وهل هذا إلّا التناقض، وأمّا جريان قاعدة الفراغ ونحوها في موارد العلم التفصيلي بالتكليف، فلا بدّ فيه من التصرّف في المعلوم؛ بمعنى رفع اليد عن الواقع، وإلّا فلو علم أنّ الواجب هو الإتيان بعشرة أجزاء من الصلاة بالفعل، وأنّ الشارع أرادها إرادة حتمية فعلاً، فلا يُعقل الإذن في ترك بعضها.

فإن قلت : قد تقدّم في باب اجتماع الأمر والنهي : أنّ كلّ واحد منهما متعلّق بعنوان غير ما تعلّق به الآخر، وفرّعتم عليه جواز الاجتماع، فليكن ما نحن فيه - أيضاً - من هذا القبيل، فإنّ متعلّق الحكم الواقعي هو الشيء بعنوانه الأولي الواقعي، ومتعلّق الترخيص هو بعنوان أنّه مشكوك كالخمر والخمر المشكوك الخمريّة، وبينهما عموم من وجه قد يتصادقان في واحد، لكن يكفي في رفع التضادّ بينهما اختلاف متعلّقهما.

قلت : فيه أولاً : أنّ البحث في المقام عقليّ وليس دائراً حول متعلّقات الأحكام، بل الكلام في أنّه مع العلم الإجمالي بالتكليف الفعلي، هل يمكن الترخيص في مخالفته أو لا؟ وقد بيّنا عدم إمكانه.

أضيف إلى ذلك : أنّ الأمر في باب الاجتماع متعلّق بنفس الطبيعة من دون

التفات الأمر إلى الأفراد؛ وإن اتحد بعض مصاديقها مع بعض مصاديق الطبيعة المنهي عنها، وكذلك النهي، وما نحن فيه ليس كذلك، فإن المفروض أن الحكم الواقعي متعلق بالخرم بعنوانه الواقعي، وأن الترخيص إنما هو في ارتكاب مشكوك الخمرية، والأمر حين الترخيص ناظر إلى الخمر بعنوانها الأولي الواقعي، فلا يمكن - مع حرمة واقعا - الترخيص في ارتكابه .

المسألة الثالثة : في كفاية الامتثال الإجمالي مع إمكان التفصيلي

هل يكفي الامتثال الإجمالي؛ بالإتيان بأطراف المعلوم بالإجمال، مع التمكن من الامتثال التفصيلي، أو لا؟

وقبل الشروع في البحث لابدّ أولاً من بيان محطّ البحث ومحلّ النزاع، فنقول: محطّ البحث إنما هو في القطع الطريقي المحض الذي هو كالقطع التفصيلي الطريقي المحض من غير فرق بينهما في ذلك إلا بالإجمال والتفصيل، وحينئذ يقع البحث في أنه: هل يكفي الامتثال الإجمالي - مع التمكن من الامتثال التفصيلي - بالإتيان بجميع الأطراف، ولا يقدح الإجمال في متعلّق التكليف، أو أن التردد والإجمال فيه قادح في تحقّق الامتثال حينه؟

ومنه يظهر الإشكال في ما حكاه المحقّق العراقي رحمته الله عن بعضهم حيث ذكر هنا من الأدلّة لعدم الكفاية اشتراط نيّة الوجه أو التمييز أو احتماله، بل ذكر: أن هذا عمدة الإشكالات وأهمّها؛ لعدم تحقّق قصد الوجه معه، وعدم جريان البراءة العقلية لأجل احتمال اعتبار قصد الوجه، فلا يحكم العقل بعدم اعتباره، ولا يمكن التمسك بالإطلاق - أيضاً - فيه^(١). انتهى ملخص كلامه رحمته الله.

وذلك لما عرفت من أن البحث في باب القطع ممحّض في قدح الإجمال

- في متعلّق التكليف - في تحقّق الامتثال وعدمه، فإنّه المناسب لباب القطع، ولا البحث في اعتبار نيّة الوجه وعدمه، فإنّه بحث فقهيّ لا ارتباط له بالمقام - أي باب القطع - وكذلك جريان البراءة وعدمه، فإنّه مربوط بباب البراءة والاشتغال، وكذلك البحث في الإطلاق وعدمه فإنّه مربوط بباب المطلق والمقيّد، وكذلك القطع الموضوعي، فالبحث هنا ممحّض في أنّه هل يكفي الامتثال الإجمالي أو لا، مع قطع النظر عن اعتبار قصد الوجه والتمييز؟

فنقول: لا إشكال في كفايته في التوصلّيات، وإنّما الكلام في العبادات، فاستدلّ على عدم كفايته فيها بوجهين:

الأوّل: أنّه لعب وعبث بأمر المولى، فإنّه لو علم إرادته لشيء إجمالاً، لكنّه لا يعلم به تفصيلاً، فأتّى العبد بجميع ما يحتمل إرادته من الأمور المتضادّة والمتخالفة، فلاريب في أنّه يُعدّ مستهزئاً بالمولى لا ممثلاً^(١).

وفيه: أنّ ذلك مغالطة في المثال، فإنّه لو علم بأنّ المولى عطشان، وأنّه أراد الإتيان بالماء، ولكنه لا يعلم أنّه أراد من هذا الإتيان أو ذاك، فأتاه العبد بالإتيان، فلاريب في تحسين ذلك عرفاً، وعدّه ممثلاً لإرادة المولى، لا لاعباً وعبثاً في أمره، والمفروض أنّ الداعي له على ذلك هو الامتثال وإطاعة المولى حقيقة، لا الاستهزاء والسخرية بالمولى، بل يمكن أن يقال - كما في «الكفاية» -: إنّّه لو كان قاصداً للامتثال في أصل العمل، ولاعباً في كَيْفِيَّتِهِ^(٢)، كما لو فعل الصلاة في مكان غير متعارف؛ ليضحك الناس، لكن داعيه إلى أصل الإتيان هو امتثال أمره، فلا إشكال فيه على ما اخترناه من عدم قدح الضمائم المحرّمة في النيّة، فضلاً عن المباحة والراجعة.

١ - فرائد الأصول: ٢٩٩ سطر ٢١.

٢ - أنظر كفاية الأصول: ٣١٦.

الثاني من الوجهين : ما ذكره بعض الأعظم - المحقق النائيني - وحاصله :
 أن للامتنال والإطاعة عند العقل أربع مراتب :
 الأولى : الامتنال التفصيلي؛ سواء كان بالعلم الوجداني أم بالطرق والأمارات،
 فإن الامتنال بالظنون الخاصة في حكم الامتنال الوجداني.
 الثانية : الامتنال العلمي الإجمالي في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي.
 الثالثة : الامتنال الظني؛ سواء في ذلك الظن الذي لم يقم دليل على اعتباره،
 أم كان هو دليل الانسداد.

الرابعة : الامتنال الاحتمالي، كما في الشبهات البدوية والمقرونة بالعلم
 الإجمالي عند تعذر الامتنال العلمي الإجمالي أو الظني، ولا إشكال في أنه لا تصل
 النوبة إلى الامتنال الاحتمالي إلا بعد تعذر الامتنال الظني، ولا تصل النوبة إلى
 الامتنال الظني إلا بعد تعذر الامتنال العلمي الإجمالي.

وإنما الإشكال في المرتبتين الأولتين؛ فقيل: إنهما في عرض واحد، وقيل
 بتقديم مرتبة الامتنال التفصيلي مع الإمكان على الامتنال الإجمالي، وهو الأقوى
 فيما إذا استلزم تكرار العمل، فإن حقيقة الإطاعة عند العقل هو الانبعاث عن بعث
 المولى؛ بحيث يكون الداعي له نحو العمل هو تعلق الأمر به وانطباق المأمور به
 عليه، وهذا المعنى لا يتحقق في الامتنال الإجمالي، فإن الداعي له نحو العمل بكل
 واحد من فردي التردد، ليس إلا احتمال تعلق الأمر به، فإنه لا يعلم انطباق المأمور
 به عليه بالخصوص، نعم بعد الإتيان بكلا فردي التردد يعلم بتحقيق ما ينطبق عليه
 المأمور به، لكن الانبعاث ليس عن بعث المولى، فليس هو إطاعة حقيقية؛ لما
 عرفت من أنه يُعتبر في حقيقتها أن يكون الانبعاث عن البعث.

فإن قلت : في صورة الامتنال الاحتمالي - أيضاً - الباعث نحو العمل هو
 الأمر المحتمل، فلا بد أن يُعدّ إطاعة.

قلت : لا يمكن ذلك؛ لأنّه لو كان للداعي جزءان : أحدهما الأمر، وثانيهما احتمال، فلا بدّ من إحراز كلا الجزئين؛ حتّى يتحقّق الانبعاث، ومع إحراز الجزء الأول - وهو الأمر - لا يبقى الجزء الثاني بل ينتفي؛ لتحقّق القطع بالآخر.

وإن قلت : إذا قطع بالأمر، فانبعث منه، فأنكشف خطاؤه وعدم إصابة قطعه للواقع، فليس هذا الانبعاث عن البعث الواقعي؛ لأنّ المفروض عدمه مع تحقّق الانبعاث في الفرض، فليس الباعث والداعي للانبعاث في صورة القطع - أيضاً - الأمر الواقعي، نظير ما لو قطع بوجود الأسد الذي يُخاف منه، فإنّ الخوف مسبّب عن العلم بالأسد، لا نفس الأسد؛ فإنّ كثيراً ما يوجد الأسد مع عدم العلم به، ولا يحصل الخوف، وكثيراً ما يحصل الخوف مع العلم بالأسد مع خطأ علمه.

قلت : ليس كذلك، فإنّ القاطع حيث يرى الواقع، وينكشف لديه، يكون الباعث له هو نفس الواقع، أمّا في صورة مصادفة القطع للواقع فواضح، وأمّا في صورة عدم المصادفة فالباعث له - أيضاً - توهم الواقع وتخيله، وقضيّة الخوف - أيضاً - كذلك، فإنّ الذي يُخاف منه هو الأسد أو توهمه، لا العلم به^(١). انتهى.

أقول : أمّا ما ذكره : من عدم الإشكال في عدم كفاية الامتثال الاحتمالي، ففيه : أنّه قد توهم أنّ المراد بالامتثال الاحتمالي : هو أن يأتي بأحد أطراف العلم الإجمالي حسب، ويكتفي به مطلقاً، لكن ليس المراد منه ذلك، بل المراد من الامتثال الاحتمالي : هو ما إذا أتى به باحتمال أنّه المأمور به، فأنكشف بعد الفراغ أنّه هو المأمور به، فمدّعي كفايته يقول بعدم لزوم الإتيان بسائر الأطراف، لا أنّه يدّعي كفايته مطلقاً؛ سواء انكشف الخلاف أم لا.

والحقّ هو كفايته : ألا ترى أنّه لو ظنّ أو احتمل التكليف لشبهة بدويّة، فأتى

به لاحتمال التكليف أو ظنّه، فبدلاً له أنّه المأمور به واقعاً، فإنّه لا ريب في كفايته وعدم وجوب إعادته.

وأما ما أفاده في بيان عدم كفاية الامتثال الإجمالي، فنقول : هنا مطالب :
الأول : الكلام في الكبرى الكليّة التي ذكرها، وهي أنّ حقيقة الإطاعة هو الانبعاث عن البعث الحقيقي.

الثاني : أنّه هل يعتبر في تحقّق الامتثال قصد الإطاعة أو لا؟

الثالث : في كيفيّة تحقّق الامتثال الإجمالي.

أما الأول : ففيه أنّا قد نرى بالعيان أنّه قد ينبعث المكلف إلى الامتثال؛ باحتمال التكليف في الشبهة البدويّة، فيصادف الاحتمال الواقع، فإنّه لا ريب في صدق الامتثال عليه، وأنّه أطاع المولى، ولا يجب عليه الإتيان به ثانياً بعد الانكشاف، بل يمكن أن يقال: بأنّه أولى بأن يعدّ مطيعاً وممثلاً ممّن امتثل مع العلم بالتكليف.

أضف إلى ذلك : أنّ الداعي لبعض المكلفين للإتيان بالمكلف به وعبادته تعالى، هو استحقاقه تعالى للإطاعة، ولبعض آخر الخوف من النار، ولبعض ثالث الرجاء والطمع في المثوبة ونعم الله تعالى في الجنان، فالداعي لهم ليس هو الأمر الواقعي، فليس مجرّد الأمر والبعث باعثاً للعبد نحو الفعل.

ثمّ على فرض تسليم ذلك، وأنّ الإطاعة لا تتحقّق إلّا مع العلم بالبعث، لكن الداعي والباعث على الإتيان بأطراف العلم الإجمالي والامتثال الإجمالي، هو التكليف المعلوم الواقعي إجمالاً، فإنّه يأتي بكلّ واحد من الأطراف بداعي امتثال ذلك التكليف المعلوم واقعاً.

مضافاً إلى أنّا لا نسلم لزوم قصد الطاعة في تحقّق الامتثال، وكذلك قصد

الأمر، بل تقدّم في مسألة التراحم أنّه لا يحتاج في تحقّق الامتثال إلى وجود الأمر وتعلّقه بالطبيعة، بل يكفي الحسن الذاتي لو لم نقل بالترتّب في قبال شيخنا البهائي عليه السلام ^(١) فلا يصحّ ما ذكره في المقام.

هذا تمام الكلام فيما يتعلّق بالقطع .

الباب الثاني في الظنّ

والكلام فيه يقع في مقامين :

المقام الأوّل

في إمكان التعبّد بالظنّ وعدمه

في شبهة «ابن قبة»

فقد نُسب إلى «ابن قبة» امتناع التعبّد بالظنّ^(١)، وقد جعل القول بإمكانه في قبالة، لكنه ليس مقابلاً لقوله، فإنّه استدللّ لذلك بوجهين:

الأوّل: دعوى الإجماع على بطلانه، كما يأتي تفصيله.

الثاني: أنّه موجب لتحليل الحرام وتحريم الحلال؛ أي اجتماع الضدين أو المثلين^(٢) ونحو ذلك، فإنّ مفاد الدليل الثاني هو عدم إمكانه، لكن مفاد الدليل الأوّل هو عدم جوازه فليس مجرد إثبات الإمكان قولاً مقابلاً لقول «ابن قبة»، بل القول المقابل له أوسع من ذلك، مثل إثبات الجواز، لا الإمكان فقط، وعلى أيّ تقدير يمكن أن يُراد بالإمكان الإمكان الذاتي، فإنّه يمكن أن يذهب أحد إلى الامتناع الذاتي في المقام؛ من حيث أنّه يلزم من التعبّد بالأمارات - وجعل حكمٍ مماثلٍ

١ - نقله عنه في فرائد الأصول: ٢٤ سطر ٢٠.

٢ - نفس المصدر.

للمحكم الواقعي - اجتماع المثلين، وفي جعل حكمٍ مضادٍّ له اجتماعُ الضدين، وهما ممتنعان ذاتاً.

وأما ما ذكره المحقق العراقي رحمته من استلزام جعلها والتعبد بها لاجتماع المثلين أو الضدين، فالامتناع وقوعي، وهو ما يلزم من وقوعه محال^(١)، فهو إنما يصح لو قلنا بجعل الحجيّة في الأمارات، وإلا فبناء على القول بجعل المؤدّي فالامتناع ذاتي.

وبالجملة: لو قلنا بجعل المؤدّي في اعتبار الأمارات، فالإمكان ذاتي في مقابل الامتناع الذاتي، ولو قلنا بجعل الحجيّة واستلزام هذا الجعل لجعل حكمٍ مماثلٍ أو مضادٍّ، فالإمكان وقوعي في قبال الامتناع الوقوعي.

ويمكن أن يراد بالإمكان الاحتمال العقلي؛ أي احتمال الإمكان والامتناع، وهو المراد من الإمكان فيما ذكره الشيخ الرئيس: كلُّ ما قرع سمعك من غرائب الأوهام فذرْهُ في بقعة الإمكان حتّى يذكّك عنه قارئ البرهان^(٢).

فإن مراده: أنّه لا تحكم بامتناع شيء، ولا تبادر إلى إنكاره إذا سمعته ولا بإمكانه، حتّى يقوم البرهان على أحد الطرفين: الإمكان أو الامتناع.

إذا عرفت هذا فاعلم: أنّه إن أُريد من الإمكان أحد المعنيين الأولين - أي الإمكان الذاتي والوقوعي - فلا بدّ من إقامة الدليل والبرهان عليه، ولا يكفي مجرد إبطال ما تمسك به القائل بالامتناع.

وإن أُريد منه المعنى الثالث - وهو احتمال الإمكان والامتناع - فيكفي فيه إثبات بطلان ما تمسك به القائل بالامتناع وبطلان دليله، ولا يفتقر إلى إثباته وإقامة الدليل والبرهان عليه.

١ - نهاية الأفكار ٣: ٥٦.

٢ - الإشارات والتنبيهات ٣: ٤١٨.

وحينئذٍ إذا قام الدليل في الشريعة على حجّة خبر الواحد - مثلاً - يلزم تصديقه وعدم ردّه، بخلاف ما لو قام الدليل على امتناعه، فإنّه - حينئذٍ - لا بدّ من تأويل ما ورد في الشريعة على التعبد بإحدى الأمارات. والحقّ: أنّه يكفي الإمكان بالمعنى الثالث في المقام، فيكفي في إثباته قيام الدليل على حجّة بعض الظنون.

وقال المحقّق الميرزا النائيني رحمته الله: إنّ المراد بالإمكان في المقام الإمكان التشريعي؛ يعني أنّه هل يلزم من التعبد بالأمارات محذور في عالم التشريع من تفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة أو غير ذلك من المحاذير؟ وليس المراد منه الإمكان التكويني؛ بحيث يلزم من التعبد بالأمارات محذور في عالم التكوين، فإنّه لا يتوهم ذلك في المقام^(١). انتهى.

وفيه: أنّه إن أراد أنّ الإمكان مجعول شرعيّ كجعل الأحكام الشرعيّة، فهو كما ترى.

وإن أراد أنّ الإمكان باعتبار متعلّقه على قسمين - تكوينيّ وتشريعيّ، فإن كان متعلّقه أمراً تكوينيّاً فتكوينيّ، وإن كان تشريعياً فهو تشريعيّ. ففيه أولاً: أنّ ذلك ليس مناط التقسيم، وإلّا لزادت الأقسام إلى ما لا نهاية لها، فإنّه يمكن أن يقال: الإمكان: إمّا ملكيّ أو ملكوتي، إنسانيّ أو حيوانيّ... إلى غير ذلك باعتبار اختلاف متعلّقه.

وثانياً: ليس متعلّق الإمكان والامتناع - فيما نحن فيه - أمراً تشريعياً، إنّ امتناع اجتماع المثلين أو الضدين أو اجتماع المصلحة والمفسدة ليس تشريعياً، بل تكوينيّ.

ثمّ إنّ استدلال «ابن قبة» على ما ذهب إليه بوجهين:

الوجه الأول : أنه لو جاز التعبد بالأمارات والظن في الإخبار عن النبي ﷺ لجاز ذلك في الإخبار عن الله تعالى، والتالي باطل بالإجماع، والمقدم مثله^(١).

أقول : إن أراد أن المناط في إمكان ذلك وعدمه هو نفس الإخبار بما هو إخبار، ولا دخل للمُخبر ولا للمُخبر عنه في ذلك، فإذا قام الإجماع على بطلان التعبد بالإخبار عن الله تعالى بما هو إخبار، فيشمل ذلك الإخبار عن النبي ﷺ لعدم دخل المُخبر عنه في ذلك، وإن حكم الأمثال في ما يجوز وما لا يجوز سواء. ففيه : أن مرجع ذلك إلى الاستدلال لعدم حجّة خبر الواحد - مثلاً - بالإجماع، نظير استدلال السيّد^(٢) عليه به^(٣)، وسيأتي ما في الاستدلال بالإجماع في هذه المسألة؛ لذهاب جم غفير إلى ما هو خلاف الإجماع، بل أدعي الإجماع على خلافه.

وإن أراد أنه حيث قام الإجماع على بطلان التعبد بالإخبار عن الله تعالى، فالإخبار عن النبي ﷺ أيضاً كذلك للملازمة بينهما. ففيه : أنه إن أراد بالملازمة الملازمة الشرعيّة، وأنها ممّا قام عليها الإجماع، فمرجعه - أيضاً - إلى الاستدلال لعدم حجّة الأمارات بالإجماع، وسيأتي الكلام فيه.

وإن أراد منها الملازمة التكوينيّة فلا بدّ من إقامة البرهان والدليل عليها، مضافاً إلى أنه فرق بين الإخبار عن الله تعالى وبينه عن النبي ﷺ من وجهين : الأول : أن بطلان التعبد في الإخبار عن الله تعالى إنما هو لأجل لزوم الاختلال في الشريعة؛ حيث إنّه يلزم منه قبول دعوى كلّ من أخبر عن الله تعالى

١ - نقله عنه في فرائد الأصول : ٢٤ سطر ٢٠.

٢ - رسائل السيّد المرتضى ١ : ٢٤ - ٢٥.

بشيء، وإنا نرى أنّه - مع سدّ هذا الباب في الشريعة - قد ادّعى جمع كثير من الملاحدة ذلك، فكيف إذا جوّزنا ذلك في الشريعة؟! بخلاف الإخبار عن النبي ﷺ فإنّه تحت قاعدة وضابطة لا يمكن لكلّ أحد ادعاؤه والإخبار عنه بلا واسطة.

الثاني : أنّ بطلان الإخبار عن الله تعالى إنّما هو للعلم بعدم استناده إلى الحسّ لامتناعه، فلا بدّ أن يكون بواسطة مثل جبرئيل أو سماع صوت أوجده الله تعالى، كما كلّم به موسى عليه السلام لكن كيف يمكن تشخيص تلك الواسطة ومعرفة أنّه جبرئيل أو الصوت المذكور، فإنّه ربّما يكون من الشيطان أو من الجنّ؟! والحاصل : أنّه لا يمكن الوثوق والاطمئنان بذلك ليقبل خبره، بخلاف الإخبار عن النبي ﷺ.

الوجه الثاني : أنّ التبعّد بالظنّ موجب لتحليل الحرام وتحريم الحلال، وأنّ التبعّد به : إمّا مستلزم للمحذور في ملاكات الأحكام - وهو لزوم اجتماع المصلحة والمفسدة، أو تفويت المصلحة ، أو الإلقاء في المفسدة - في صورة عدم إصابة الأمانة للواقع، أو المحذور في مقدّمات الخطاب، وهو لزوم اجتماع الإرادة والكراهة في صورة الإصابة، أو في نفس الخطاب، وهو طلب الضدين، وكذلك يلزم اجتماع الضدين في صورة الإصابة، أو اجتماع المثلين^(١).

أقول : لا بدّ من البحث هنا في صورتين :

الأولى : على فرض حجّية الأمارات من باب الطريقة إلى الواقع محضاً، كما هو الحقّ والواقع.

الثانية : على فرض حجّيتها من باب السببية والموضوعية.

أمّا الصورة الأولى : فالكلام فيها : إمّا في صورة فرض انفتاح باب العلم

بالأحكام، وإما في صورة فرض انسداده.

فقد يقال - والقائل هو الميرزا النائيني والمحقق العراقي رحمهما - : إن ما ذكره «ابن قبة» من المحذور - أي محذور الإلقاء في المفسدة في التعبد بالظن على تقدير عدم إصابتها للواقع - إنما يستقيم إذا كان باب العلم بالأحكام مفتوحاً، وفيما إذا أمكن الوصول إلى الأحكام الواقعية، كما في أعصار الأئمة عليهم السلام حيث إنه يمكن السؤال منهم - حينئذٍ - بلا واسطة، فإنه لو تعبد الشارع بالظن مع ذلك، فإنه ربّما يوجب ذلك الإلقاء في المفسدة أو تفويت المصلحة لو لم تصادف الأمانة الواقع. وأما لو فرض انسداد باب العلم وعدم إمكان الوصول إلى الأحكام الواقعية فلا يلزم هذا المحذور، بل لابدّ من التعبد بالأمارة، فإنّ المكلف - حينئذٍ - لا يتمكّن من استيفاء المصالح إلّا بذلك الطريق؛ لعدم إمكان الاحتياط التام وعدم بناء الشريعة المقدّسة عليه، فالمقدار الذي تصيبه الأمانة خيرٌ حصل من قبل التعبد بها، ولو كان مورد الإصابة أقلّ قليل يفوت هو - أيضاً - على تقدير عدم التعبد بها، فلا يلزم من التعبد بها في زمن الانسداد إلّا الخير والصلاح^(١). انتهى.

وفيه : أنّ المحذور باقي في صورة انسداد باب العلم - أيضاً - ولا فرق فيه بين حالي الانفتاح والانسداد؛ وذلك لأنّه مع العلم الإجمالي بجعل الشارع تكاليف واقعية فلو لم يتعبد بالظن يحتاط المكلف ويأتي بجميع المحتملات، فيدرك مصلحة الواقع، والإشكال باستلزامه العسر والحرج كلام آخر، مع أنّه يمكن منعه، وعلى فرض عدم إمكان الاحتياط التام، فلا أقلّ من إمكان الإتيان بالمظنونات والمشكوكات وترك الموهومات، وحينئذٍ فالتعبد بخصوص المظنونات تفويت للمصلحة أو إلقاء في المفسدة الواقعتين في صورة عدم الإصابة، ولا يتحقّقان مع عدم التعبد به، فكأنّهما رحمهما فرضا الكلام في مورد جريان البراءة لولاه لعدم العلم

١ - فوائد الأصول ٣ : ٩٠، نهاية الأفكار ٣ : ٥٩ - ٦٠.

الإجمالي.

فتلخص : أنَّ الإشكال لا يختص بحال الانفتاح، بل يرد حال الانسداد أيضاً. وأجاب بعض المتأخرين عن استدلاله : بأنَّ الشارع حيث يرى الواقع، وينكشف لديه، ويرى أنَّ الأمارات إما أغلب مصادفة للواقع من العلوم الحاصلة للمكلف للواقع - لأجل أنَّ أكثرها في نظره جهل مركب - أو مساوية لها، فتعبدنا بها، ولا يلزم منه - حينئذٍ - المحذور المذكور^(١).

أقول : ويرد عليه : أنَّه إن أراد ذلك في حال الانفتاح، وأراد من العلوم التي تكون الأمارات عنده أغلب مصادفة للواقع منها أو مساوية لها العلوم التفصيلية فقط، فلا ريب أنَّه غير صحيح؛ لأنَّ الأمارات - حينئذٍ - ليست أقرب إلى الواقع من العلم الحاصل للمكلف من جواب الإمام عليه السلام على سؤاله ولا مساوية له بالضرورة، فإنَّ المفروض أنَّ المكلف متمكِّن من السؤال عن الإمام عن الأحكام الواقعية، ويمكن له تحصيل القطع بذلك، بخلاف التعبد بالأمارات؛ بأن يعتمد على قول زُرارة ومحمد بن مسلم - مثلاً - فإنه يُحتمل فيه من الخطأ والاشتباه ما لا يُحتمل ذلك من السماع من الإمام عليه السلام.

وإن أراد ذلك حال الانسداد : فإن أراد من العلم المذكور خصوص العلم التفصيلي فلا ريب في نُدرته جداً.

وإن أراد الأعم منه ومن الإجمالي، فلا ريب في أنَّ الاحتياط بالإتيان بأطرافه أقرب إلى الواقع من الأمارات، وعلى تقدير عدم إمكان الاحتياط التام فلا أقلَّ من إمكان الاحتياط الناقص؛ أي بما أمكن من العمل بالمظنونات والمشكوكات وترك الموهومات؛ فإنَّ ذلك أقرب إلى الواقع - أيضاً - من التعبد بخصوص المظنونات، كما لا يخفى، فيلزم من التعبد بالأمارات الإلقاء في المفسدة وخلاف

الواقع كثيراً.

فإن قلت : إن الاحتياط إنما يتحقق بملاحظة الأخبار الواصلة إلينا، وذلك لعدم انقراح كثير من الاحتمالات التي تضمنتها الأخبار من الأحكام الشرعية في الأذهان مع قطع النظر عن الأخبار، ولاريب في أنه لو لم يتعبد الشارع بالأمارات، لم يكن للرواة داع إلى نقلها وضبطها وتدوين كتب الأخبار والأصول التي بأيدينا، فالتعبد بالأمارات إنما يلزم ليتمكن المكلف في حال الانسداد من الاحتياط.

قلت : يكفي في دفع المحذور أمر الشارع للرواة وتكليفهم على ضبط الأخبار وتدوينها، وإلزام المكلفين على ملاحظتها والرجوع إليها ومطالعها^(١)؛ بدون أن يوجب عليهم العمل على مضامينها، ولا يحتاج إلى التعبد بالأمارات حينئذٍ والعمل بها.

التحقيق في الجواب عن «ابن قبة» بالنسبة إلى الأمارات

إنه لا محيص من التعبد بالأمارات، ويجب على الشارع أن يتعبد بها في حالى الانفتاح والانسداد؛ لأنه يلزم من عدمه وتكليف الشارع للمكلفين بتحصيل العلم بالأحكام الواقعية مفسدة عظيمة لا يمكن تحملها والالتزام بها.

أما في حال الانفتاح - كما في أعصار الأئمة عليهم السلام - فلا بد لو كلف المكلفون بتحصيل القطع بالأحكام بالسؤال منهم عليهم السلام وعدم الاعتماد على الأمارات - مثل خبر زرارة - يلزمهم الازدحام والاجتماع على أبواب بيوتهم عليهم السلام، ويصير ذلك سبباً لإعمال حكام الجور والمعاندين لهم عداواتهم وسد أبوابهم، فينسدد حينئذٍ فيض باب السؤال وبيان الأحكام منهم، فتضمحل الشريعة رأساً، ويوجب ذلك الخوف على أنفسهم وأنفس المؤمنين.

١ - الكافي ١ : ٤١، باب فضل الكتابة والتمسك بالكتب.

والحاصل : كان الأمر في حال الانفتاح دائراً بين وصول عدّة قليلة من المؤمنين في بعض الأوقات إلى المصالح الواقعيّة والأحكام النفس الأمريّة؛ بتكليفهم بالسؤال عنهم بلا واسطة وحصول القطع بها، ثمّ سدّ باب الشريعة بذلك، وبقاء المسلمين في وادي الضلالة وظلمة الجهالة إلى يوم القيامة، وبين عدم وصولهم إلى بعض المصالح الواقعيّة؛ بجعل الأمارات والتعبد بها، وبقاء أصل الشريعة، وإرشاد جميع المسلمين إلى الصراط المستقيم وطريق الهداية بسبب الأخبار، وعدم تكليف عدّة قليلة من المسلمين الموجودين في أعصار الأئمة عليهم السلام بتحصيل القطع بها بالسؤال عنهم عليهم السلام.

ولاريب في أنّ العقل يحكم بتأّ وجزماً بلزوم التعبد من الشارع بالأمارات، وليس المراد من التعبد بها جعلها حجّة - أي إنشاء حجّيتها - بل يكفي إمضاء الشارع طريقة العقلاء على العمل بها وعدم ردعهم عنه. هذا في حال الانفتاح .
وأما في زمان الانسداد وعدم التمكن من السؤال منهم عليهم السلام فإن فرض ذلك في عصرهم عليهم السلام فلاّنه لو أمر أهل خراسان ونظائرهم في البلاد البعيدة عنهم عليهم السلام بتحصيل العلم بالأحكام؛ بشدّ الرحال وتحمل المشاقّ والذهاب إليهم؛ ليسألوا منهم عليهم السلام عن مسألة، لأدّى ذلك إلى اختلال نظامهم وأمر معاشهم، ويصير ذلك سبباً لخروجهم عن الدين والشريعة رأساً.

وأما لو فرض ذلك في زمان الغيبة - مثل زماننا هذا - فلو لم يتعبد الشارع بالعمل بالأمارات، وكلّفهم بتحصيل العلم والاحتياط بجميع أطراف العلم الإجمالي، أدّى ذلك إلى الاختلال في النظام والخروج عن الدين، فإنّا نرى بالعيان - مع عدم إلزامهم عليهم السلام المكلفين بالاحتياط، ومع أنّ الشريعة سمحة سهلة - أنّ قليلاً من المسلمين ملتزمون بالأحكام عاملون بها، ويتديّنون بدين الإسلام حقيقة؛ قال

تعالى: ﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّاكِرِينَ﴾^(١)، فكيف مع إلزامهم بالاحتياط في جميع أبواب الفقه من العبادات والمعاملات وغيرها؟!

والحاصل: أنه يترتب على عدم التعبد بالأمارات مفسد كثيرة لا يمكن الالتزام بها في جميع الحالات، فاللازم على الشارع المقدس هو التعبد بها؛ لئلا تقع هذه المفسد، وقد تقدّم أنه يكفي في المقام الإمكان بمعنى الاحتمال، ولا يفتقر الإمكان بهذا المعنى إلى الإثبات وإقامة الدليل والبرهان عليه، وهذا من دون لزوم أقربيّة الأمارات إلى الواقع من العلوم الحاصلة للمكلفين، ولا تساويهما في ذلك.

جواب الشيخ الأعظم رحمته عن شبهة «ابن قبة» بناءً على السببية

ثم إن الشيخ الأعظم رحمته تصدّى لدفع الإشكال؛ بناءً على أن حجّة الأمارات على السببية، والالتزام بالمصلحة التداركية وتبعه الميرزا النائيني رحمته وحاصل ما ذكره بعد الجواب عنه بناءً على الطريقة هو:

أنه وإن أبيت ذلك كله، وقلت: إن في التعبد بالأمرة تفويتاً للمصلحة، فلنا أن نلتزم بالسببية على وجه تدارك المصلحة الفائتة على أصول المخطئة؛ من دون أن يلزم التصويب الباطل.

وتفصيل ذلك: هو أن سببية الأمرة لحدوث المصلحة تُنصّر على وجوه ثلاثة:

الأول: أنها سبب لحدوث مصلحة في المؤدّي تستتبع الحكم على المؤدّي، وأن ما وراء المؤدّي ليس حكماً في حق من قامت عنده الأمرة، وحينئذٍ فالأحكام الواقعية مختصة بالعالم بها، وليس في حق الجاهل بها سوى مؤدّيات الطرق والأمارات، وحينئذٍ فالأحكام الواقعية تابعة لآراء المجتهدين، وهذا هو التصويب

الأشعري^(١)، الذي قامت الضرورة على خلافه، وقد أدعى تواتر الأخبار على ثبوت الأحكام الواقعية المشتركة بين العالم والجاهل.

الثاني : أنَّ الأمانة سبب لحدوث مصلحة في المؤدَّى أقوى من مصلحة الواقع، وأنَّ الحكم الفعلي عند من قامت لديه الأمانة هو المؤدَّى، ولكن في الواقع أحكام يشترك فيها العالم والجاهل على طبق المصالح والمفاسد النفس الأمرية، إلَّا أنَّ قيام الأمانة على الخلاف من قبيل الطوارئ والعوارض والعناوين الثانوية اللاحقة للموضوعات الأوليّة المغيرة لجهة حسناتها وقبحها.

وهذا الوجه هو التصويب المعتزلي^(٢)، ويتلو الوجه السابق في الفساد والبطلان؛ لانعقاد الإجماع على أنَّ قيام الأمانة لا تغيّر الواقع عمّا هو عليه بوجه من الوجوه.

الثالث : أنَّ قيام الأمانة سبب لحدوث مصلحة في السلوك؛ يعني سلوك الطريق والعمل به على أنَّه هو الواقع، وتطبيق العمل على مؤدّاه وترتيب الآثار الواقعية عليه، وبهذا المصلحة السلوكيّة يُتدارك ما فات من المصلحة الواقعية بسبب قيام الأمانة على خلافه^(٣). انتهى حاصل كلامهما ٥٠٣.

أقول : ليس المراد من السلوك والعمل بالطريق هو الالتزام القلبي قطعاً، بل المراد منه البناء العملي عليه والإتيان بمؤدّي الأمانة بما هو مؤدّي الأمانة، ومن حيث الاعتماد على قول زرارة - مثلاً - وخبره، ولاريب في أنَّ الإتيان بمؤدّي الأمانة عين المأتيّ به وجوداً وإن تغايراً مفهوماً، فلو ترتّب على الإتيان بالمأمور به مصلحة أقوى من مصلحة الواقع؛ بحيث يُتدارك بها مصلحة الواقع الفائتة أو تُجبر مفسدته،

١ - المحصول ٢ : ٥٠٣ .

٢ - المحصول ٢ : ٥٠٣ .

٣ - فرائد الأصول : ٢٦ - ٢٧، فوائد الأصول ٣ : ٩٤ - ٩٦ .

وينقلب الحكم الواقعي؛ لأنّه - حينئذٍ - مغلوب للحكم الذي هو مؤدّى الأمانة، وأنّ الحكم الفعلي هو ما أدّت إليه الأمانة، فهو عين ما نُسب إلى المعتزلي من التصويب الباطل، الذي قام الإجماع وأدّعي تواتر الأخبار على خلافه.

وثانياً: ليس للشارع جعل مستقلّ في الأمارات، بل معنى حجّية الأمارات شرعاً هو إمضاء الشارع لطريقة العقلاء وبنائهم على العمل بها، وليس حجّيتها شرعاً إلّا بما هي حجة عند العقلاء، ولا ريب في أنّ بناء العقلاء عليها ليس إلّا لمجرد أنّها طريق إلى الواقع وكاشفة عنه، لا لأجل ترتّب مصلحة على سلوكها ونفس العمل بها، فلا يناسب ما أفاده هنا ما ذكرناه - في أنّ وجه حجّيتها هو بناء العقلاء عليها - مع أنّ كثيراً من رواة أخبارنا من النواصب أو الواقفيّة الذين بعضهم من النواصب بالنسبة إلى الأئمة الذين هم بعد من وقفوا عليه ^{عليه} لكنّهم موثّقون من حيث الصدق والكذب، وأي معنى لترتّب المصلحة على الاعتماد على أخبار هؤلاء والاعتناء بهم.

وثالثاً: لو كان الأمر كذلك فلا بدّ وأن يلتزم به في الإخبار عن غير الأحكام الشرعيّة من المطالب الدينيّة، مع أنّها لا يلتزمان بذلك.

ورابعاً: لو تمّ ذلك لجرى في جميع الأمارات، حتّى الدالّة على الاستحباب أو الكراهة أو إباحة شيء، فلا بدّ أن يجب العمل بها، فلا يوجد المباح والمستحبّ - حينئذٍ - ويحرم العمل على الأمانة الدالّة على كراهية شيء؛ لترتّب مصلحة ملزمة على سلوك الأمارات كلّها أو مفسدة كذلك.

هذا كلّّه بالنسبة إلى لزوم اجتماع المصلحة والمفسدة.

وأما إشكال لزوم اجتماع الضدّين من التعبّد بالأمارات، فتوضيحه: أنّه إن كان حكم صلاة الجمعة واقعاً هو الحرمة، وقامت الأمانة على وجوبها أو استحبابها أو غيرهما من الأحكام، يلزم اجتماع الوجوب والحرمة في صلاة الجمعة واقعاً أو

اجتماع الوجوب والاستحباب... وهكذا، وهو اجتماع الضدين في موضوع واحد؛ لتضاد الأحكام الخمسة، وهو ناشئ عن التعبد بالأمارات. وفيه : أن الضدين أمران وجوديان غير متضايفين، يتعاقبان على موضوع واحد، ولا يجتمعان، بينهما غاية الخلاف^(١).

ولاريب في أن الوجوب والحرمة وغيرهما من الأحكام الشرعية ، أمور اعتبارية منتزعة عن البعث والزجر، اللذين يُنشئهما الحاكم بهيئة الأمر أو النهي الموضوعتين لذلك، وهذا الأمر الاعتباري له إضافة اعتبارية إلى المأمور به، وإضافة اعتبارية إلى الأمر، مع أن الضدين أمران وجوديان حقيقيان، كما عرفت، والأحكام ليست كذلك، ولا بد من حلولهما في موضوع واحد متعاقباً، وليس الوجوب والحرمة وغيرهما حالين في المتعلق، بل لهما نحو إضافة اعتبارية إليه، كما عرفت. فما قيل : من أن الأحكام متضادة بأسرها^(٢)، غير مستقيم؛ ألا ترى أنه قد يأمر الأب ابنه بشيء، وتنتهاه الأم عنه في زمان واحد، فيصير واجباً ومحرمًا، فلو كان بين الأحكام تضادٌ لما أمكن ذلك، كما لا يمكن اجتماع السواد والبياض في موضوع واحد وإن تعدد موجدتهما، فهذا الإشكال - أيضاً - ليس بشيء.

وإنما المهم من الإشكالات المذكورة هو لزوم اجتماع الإرادتين اللتين تعلقت إحداهما بالحكم الواقعي، وثانيتها بالحكم الظاهري.

بيان ذلك : أنه لو فرض أن لصلاة الجمعة حكماً من الأحكام كالحرمة، فتتعلق إرادة المولى بتركه، وهذه الإرادة تُنافي الترخيص في العمل بالأمانة التي قد تؤدي إلى وجوبها أو استحبابها أو غيرها، وكذلك تُنافي إمضاء الشارع بناء العقلاء وطريقتهم على العمل بها والسكوت وعدم الردع عنه، وكذلك جعلها طريقاً وكاشفاً.

١ - الأسفار ٢ : ١١٢ - ١١٣ .

٢ - قوانين الأصول ١ : ١٤٢، كفاية الأصول : ١٩٣ .

فإنه على أي تقدير من التقادير المذكورة تلزم الاستحالة، وهي إرادة الحكم الواقعي وإرادته ما يُنافيه من مؤدّي الأمانة.

ومن هذا التقرير للإشكال يظهر ما في الأجوبة التي ذكرها القوم عن ذلك الإشكال:

مثل ما أجاب به المحقق العراقي رحمته : من أن هذا الإشكال إنما يرد على القول بحجّة الأمارات على السببية، وأمّا بناءً على القول بالطريقة فلا إشكال؛ لعدم حكم ظاهري حينئذٍ^(١).

ومثل ما أجاب به الميرزا النائيني رحمته : من أن المَجْعُول في باب الأمارات هو الطريقة والكاشفة لها، لا الحكم الشرعي الظاهري حتّى يُنافي الحكم الواقعي^(٢). ومثل ما في «الكفاية» من أن المَجْعُول - بناءً على السببية - حكم طريقي، وهو لا يُنافي الواقعي^(٣)؛ وذلك لما عرفت من أن تعلّق الإرادة الحتمية بصلابة الجمعة، يُنافي الإذن في العمل بالأمارات التي قد تؤدّي إلى خلاف الواقع بأيّ نحو كان؛ بجعل الحجّة، أو الكاشفة، أو جعل حكم طريقي، أو إمضاء طريقة العقلاء، وغير ذلك من الأنحاء، فاللّازم في دفع الإشكال المذكور الجواب عنه بنحو لا يلزم منه التصويب؛ أي مع حفظ ثبوت الأحكام الواقعية المشتركة بين العالم والجاهل.

فالتحقيق أن يقال في الجواب عنه : إنّه لا ريب في أن الشارع جعل لكلّ شيءٍ وفعلٍ حكماً واقعياً متعلّقاً بالموضوع بعنوانه الواقعي، ويشترك فيه العالم والجاهل، ولا يمكن تقييدها بالعالم بها؛ لاستلزامه الدور المحال كما تقدّم، وتلك الأحكام لاتصلح ولا يمكن أن تكون باعثة بنفسها للمكلّف نحو الفعل، ولا تصلح للدعوى

١ - نهاية الأفكار ٣ : ٦٧ .

٢ - فوائد الأصول ٣ : ١٠٨ .

٣ - كفاية الأصول : ٣١٩ .

بوجودها النفس الأمري بدون الطريق إليها من العلم وغيره، مع اشتراكها بين العالم والجاهل، ويمتنع تقييدها بالعلم كما عرفت، وحينئذٍ ففي حال انسداد باب العلم بالتكليف يدور الأمر بين إهمال المكلفين وتركهم كالبهائم غير مكلفين، إلا في مواضع نادرة يحصل العلم فيها بالتكليف، أو إيجاب الاحتياط عليهم في موارد الشبهات، أو جعل الأمارات التي هي طريق إلى الواقع.

لا سبيل إلى الأوّل والثاني :

أما الأوّل : فواضح .

وأما الثاني : فلأنه يستلزم مفسدة عظيمة، وهي خروج الناس عن الدين وعدم التزامهم بالأحكام الشرعيّة؛ لو وجب عليهم الاحتياط التامّ أو الناقص بالتجزّي في الاحتياط؛ أي الاتيان بالشبهات التي يحتمل الوجوب فيها وترك ما يحتمل الحرمة مهما أمكن، فإنّ ذلك متعذر أو متعسر، وفيه ضرر ومشقة عظيمة لا تُحمّل، بل يوجب الاختلال في نظامهم وأمور معاشهم، وهذا ممّا لا شبهة فيه، فتعيّن الثالث - أي جعل الأمارات - أو إمضاء بناء العقلاء على العمل بها، فإنّها وإن كانت قد تؤدّي إلى خلاف الواقع، لكن حيث إنّ الأمر دائر بين وقوع المفسدة العظيمة، التي تصير سبباً لإهمال جميع الأحكام، وبين جعل التعبد بالأمارات، والإغماض عن الحكم الواقعي في بعض الموارد التي لا تُصادف الأمانة الواقعية، ورفع اليد وصرف النظر عنه مع وجوده واقعاً وعدم تغييره عمّا هو عليه، لكن لم يُرده الشارع فعلاً لأجل الاضطرار إلى ذلك وعدم المحيص عنه، وحينئذٍ فالأحكام الواقعيّة في مورد الأمارات المؤدّية إلى خلاف الواقع محفوظة، لكنّها شأنية لافعليّة، فإنّ ذلك لازم جعل الأمارات، فإنّ الشارع المقدّس - مع التفاته وعلمه بأنّه قد تؤدّي الأمانة إلى خلاف الواقع حين جعلها - لابدّ من إغماضه عن الأحكام الواقعيّة التي لاتصيبها الأمانة، وهذا بخلاف الصور التي يُعذر العبد فيها، كما في صورة

الغفلة والنسيان والنوم وغير ذلك من الأعذار، فإن الأحكام الواقعية في هذه الموارد فعلية لم يرفع الشارع يده عنها؛ لعدم الالتفات حين الجعل إلى هذه الموارد في الموالي العرفية، وما ذكرناه غير التصويب المعتزلي، فإن التصويب المعتزلي: عبارة عن انقلاب الحكم الواقعي وتبذله إلى مؤدى الأمانة، وانعدامه بعد قيام الأمانة على خلافه، وهو لا يتحقق إلا بالقول بالسببية في جعل الأمارات، ولا نقول نحن بانقلاب الحكم الواقعي إلى مؤدى الأمانة المخالفة، بل نقول ببقائه على ما هو عليه، لكنه شائي لا فعلي، ولم يُرْذَ الشارع فعلاً من المكلف لمصلحة، وهذا الذي ذكرناه من دون أن يكون هناك مصلحة قائمة بالأمانة تتدارك بها مصلحة الواقع. هذا كله بالنسبة إلى الأمارات.

في الجواب عن «ابن قبة» بالنسبة إلى الأصول العملية

وأما الأصول المُحرَزة والغير المُحرَزة : فتقرير دفع الإشكال فيها يقرب مما ذكرناه في الأمارات، فإنه مع عدم قاعدة الفراغ والتجاوز يلزم مفسدة عظيمة لا يمكن تحمّلها، فإنه كلما يتفق لإنسان أن يخرج من صلاته أو من الوقت، ويتيقن الإتيان بجميع ما يُعتبر في الصلاة، بل إذا لاحظنا الصلوات المأتي بها سابقاً في السنوات الماضية، فالغالب عدم حصول اليقين بالإتيان بتمام أجزائها ومراعاة شرائطها تامة وعدم الإخلال بها سهواً ونسياناً وما يُفسدها، فلولا اعتبار قاعدة الفراغ شرعاً كان عليه أن يأتي بها - أي بكل ما يشك فيه - أداءً وقضاءً، وهذا عسر شديد وخرج عظيم لا يتحمّلها أكثر الناس، وحينئذ فمع تشريع الأصول دفعاً للخرج والضرر والخروج عن الدين بعدم التزام المكلفين بالأحكام الشرعية، مع علم الشارع بأنها قد تخالف الواقع لابد أن يرفع اليد عن الحكم الواقعي، ويغض النظر عنه في موارد مخالفتها للواقع وعدم إرادته له فعلاً، مع الترخيص في العمل

بالأمارات والأصول، مع وجود الحكم الواقعي وتحققه وثبوته لجميع المكلفين، لكنه ليس بفعلي، بل شائي حينئذٍ.

وأما ما ذكره الميرزا النائيني رحمته : من أننا لا نعقل لشأئية الحكم معنى إلا إنشاءه، فإن الشارع أنشأ الأحكام الواقعية على الموضوعات الواقعية بجميع قيودها وشرائطها بنحو القضية الحقيقية، كما ذكرناه في الواجب المشروط فمتى تحقق الموضوع يصير حكمه فعلياً، ومع عدم تحققه ليس هنا حكم شائي غير فعلي، فكما لا يتصور للفعلية معنى غير ذلك، كذلك لا معنى للشأئية مع عدم تحقق الموضوع.

ففيه : أن ما ذكره يستلزم عدم جواز التمسك بالإطلاقات في شيء من الموارد؛ لأن معنى الأخذ بالإطلاق هو أن المتكلم من حيث إنه فاعل مختار جعل موضوع حكمه نفس الطبيعة، ومع الشك في دخل قيد فيه يحكم بعدمها، وإلا لزم عليه البيان، وحيث إنه لم يقيد الموضوع بهذا القيد يحكم بعدم دخله، ومتى ظفرنا بقيد له بعد جعل أصل الحكم، تبقى أصالة الإطلاق بالنسبة إلى غير هذا القيد جارية، فإن المتعارف هو جعل القوانين الكلية أولاً على نفس الطبيعة بالإرادة الاستعمالية، لكن يمكن أن يكون الموضوع بحسب إرادته الجدئية - بحسب اللب - هو الطبيعة المقيدة، لكن مادام لم يبين القيود يحكم بموافقتها للإرادة الاستعمالية، ومع بيان بعض القيود يحكم بموافقتها بالنسبة إلى قيود آخر مشكوك، وهذا البيان لا يجري بناءً على ما ذكره، فإنه لو جعل موضوع حكمه الطبيعة بجميع قيودها وشرائطها أولاً، فإذا شك في دخالة قيد لا يمكن أن يقال : إن الحاكم من حيث إنه فاعل مختار جعل موضوع حكمه نفس الطبيعة؛ لأنه جعل موضوع حكمه الطبيعة بجميع قيودها من الأول، فيحتمل أخذه هذا القيد - أيضاً - ولا نعلم به، فلا يمكن التمسك بالإطلاق - حينئذٍ - لنفيه، مضافاً إلى أنه لا معنى - حينئذٍ - للتخصيص والتقييد.

وثانياً: ما ذكره بعد ذلك : من أن الحكم الواقعي: إما مقيّد بعدم قيام الأمانة على خلافه، أو مطلق، فعلى الأول يلزم التصويب، وعلى الثاني يلزم المنافاة بين الحكم الواقعي والظاهري.

فيه : أننا نختار الشق الأخير، ولا يلزم التنافي بين الحكمين والإرادتين؛ لما ذكرناه في الجواب عن الإشكال .

ثم إنه أطال الميرزا النائيني رحمته الكلام في مقام الجواب عن الإشكال ما حاصله:

أن التحقيق في الجواب أن يقال : إن الموارد التي توهّم وقوع التضادّ فيها بين الأحكام الواقعيّة والظاهرية على أنحاء ثلاثة :

أحدها : موارد قيام الطرق والأمارات.

وثانيها : موارد مخالفة الأصول المحرزة للواقع.

وثالثها : موارد تخلف الأصول الغير المحرزة عن الواقع.

والتفصّي عن الإشكال يختلف بحسب اختلاف المجعول في هذه الموارد الثلاثة، ويختصّ كلّ منها بجواب يخصّه، فنقول :

أما في باب الطرق والأمارات : فليس المجعول فيها حكماً تكليفيّاً؛ حتّى يتوهّم التضادّ بينه وبين الأحكام الواقعيّة؛ بناءً على ما هو الحقّ عندنا : من أن الحجّية والطريقيّة من الأحكام المتأصّلة بالجعل، ومما تنالها يد الجعل والرفع ابتداءً ولو إمضاءً؛ لما تقدّمت الإشارة إليه من أنّه ليس فيما بأيدينا من الطرق والأمارات ممّا لا يعتمد عليها العقلاء في مُحاوراتهم وإثبات مقاصدهم، بل هي عندهم كالعلم؛ لا يعتنون باحتمال مخالفتها للواقع، وليس اعتمادهم عليها من باب الاحتياط؛ لأنّه ربّما يكون طرف الاحتمال تلف النفوس والأموال، فإنّ الاحتياط - حينئذٍ - إنّما هو بعدم الاعتماد عليها.

والحاصل : أن الأمارات عندهم علم في عالم التشريع، كالعلم في عالم التكوين.

وإذ قد عرفت أن المجعول في باب الطرق والأمارات نفس الطريقية والوسطية في الإثبات، ظهر لك أنه ليس في باب الطرق والأمارات حكم حتى ينافي الواقع؛ ليقع إشكال التضاد والتصويب، بل ليس حال الأمانة المخالفة إلا كحال العلم المخالف، فليس في البين إلا الحكم الواقعي فقط مطلقاً؛ سواء أصاب الواقع أو أخطأ، فإنه عند الإصابة المؤدى هو الحكم الواقعي، كالعلم الموافق يوجب تنجيز الواقع، وعند الخطأ يوجب المعذورية وعدم صحة المؤاخذه عليه كالعلم المخالف^(١). انتهى ملخص كلامه رحمه الله.

وفيه أولاً : أنه ليس في الطرق والأمارات جعل أبداً وأصلاً، لا للطريقية والحجية ولا لغيرها، لا من الشارع ولا من العقلاء؛ لأن مبنى حجية الأمارات هو بناء العقلاء واستقرار سيرتهم عليها، وتبعهم الشارع - أيضاً - وأمضاه؛ بمعنى أنه سكت ولم يردع عنه، مع أن ذلك بمرأى ومنظره، لا أنه جعل الحجية والطريقية لها، وليس بناء العقلاء على جعل حجيتها أولاً، ثم العمل بها، كما هو واضح، فليس في الأمارات جعل أصلاً وأبداً.

وثانياً : على فرض تحقق الجعل فيها فالمجعول هو الحكم التكليفي، لا الحجية والطريقية؛ لعدم الدليل على ذلك إلا الروايات الواردة في مقام الأمر بأخذ الشرائع وتلقي الأحكام من مثل يونس بن عبد الرحمن^(٢) ووزارة^(٣) وذكرياً بن

١ - فوائد الأصول ٣ : ١٠٣ - ١٠٨ .

٢ - اختيار معرفة الرجال ٢ : ٧٧٩ / ٩١٠ ، وسائل الشيعة ١٨ : ١٠٧ ، كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضي ، الباب ١١ ، الحديث ٣٣ - ٣٥ .

٣ - اختيار معرفة الرجال ١ : ٣٤٧ / ٢١٦ ، وسائل الشيعة ١٨ : ١٠٤ ، كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضي ، الباب ١١ ، الحديث ١٩ .

آدم^(١) وأمثالهم، المستفاد منها إيجاب العمل بقولهم وأخبارهم، فتتزع من هذا الإيجاب الشرعي الحجية والوسطية، ولا يكفي في المقام إثبات جعل الوسطية والطريقة ما لم يدل الدليل على وقوعه في الشريعة المقدسة.

وثالثاً: سلّمنا ذلك، لكن إشكال «ابن قبة» - وهو لزوم تحليل الحرام وتحريم الحلال - باقٍ بحاله، ولا يدفع بذلك؛ لما ذكرنا في تقريب الإشكال: من أن جعل حجية الخبر الذي قد يؤدي إلى مخالفة الواقع، يضاد الحكم الواقعي.

وأما ما ذكره: من قياس الأمارات بالعلم، ففيه: أن طريقة العلم والعمل على طبقه تكوينية، ليست بجعل الشارع حتى يلزم التضاد في صورة المخالفة، بخلاف الأمارات لو قلنا بأنها مجعولة أو أذن الشارع في العمل بها.

ثم إنه عليه السلام قال: وأما الأصول الموحدة: فالأمر فيها أشكل من الأمارات، فإنها فاقدة للطريقة؛ لأخذ الشك في موضوعها، والشك ليس فيه جهة إراءة وكشف عن الواقع؛ حتى يقال: إن المجعول فيها هو تميم الكشف، فلا بد أن يكون في مواردها حكم شرعي مجعول، فيلزم التضاد بينه وبين الحكم الواقعي في صورة مخالفة الأصل للواقع، ولكن الخطب في الأصول التنزيلية سهل؛ لأن المجعول فيها هو البناء العملي على أحد طرفي الشك على أنه هو الواقع، وإلغاء الطرف الآخر وجعله كالعدم، فالمجعول فيها ليس أمراً مغايراً للواقع، كما يرشد إليه ما في بعض الأخبار الواردة في قاعدة التجاوز كقوله عليه السلام: (بلى قد ركعت)^(٢)، فلو كان الواقع هو المؤدى فهو، وإلا فالجبري العملي واقع في غير محله من دون أن يتعلق بالمؤدى حكم على خلاف ما هو عليه.

١ - اختيار معرفة الرجال ٢: ٨٥٨ / ١١١٢، وسائل الشيعة ١٨: ١٠٦، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ٢٧.

٢ - تهذيب الأحكام ٢: ١٥١ / ٥٩٢، وسائل الشيعة ٤: ٩٣٦، كتاب الصلاة، أبواب الركوع، الباب ١٣، الحديث ٣.

وبالجملة: الهوهوية التي بنى عليها الشيخ الأعظم رحمته في باب الأمارات ونحن أبطلناها هي المجعلولة في باب الأصول التنزيلية.

والحاصل: أنه ليس في الأصول التنزيلية حكم مخالف للواقع، بل لو فرض أن المجعلول فيها البناء العملي على أن المؤدّي هو الواقع، فليس ما وراء الواقع حكم آخر حتّى يناقضه ويضاده ^(١). انتهى.

وفيه أولاً: أن البناء العملي والجري على طبق الأصول أمر تكويني لا يتعلّق به جعل من الشارع؛ لأنّه عبارة عن فعل المكلف.

وإن أراد به إيجاب العمل على طبقها فهو كثر على ما فرّ منه؛ لورود الإشكال المذكور عليه.

وثانياً: سلّمنا أن المجعلول فيها هو البناء العملي، لكن عرفت عدم اندفاع الإشكال بذلك؛ لأنّ جعل البناء العملي والإذن في العمل بالأصول التي قد تؤدّي إلى خلاف الواقع، لا يمكن اجتماعه مع إرادة الواقع بنحو الحتم، فإشكال «ابن قبة» لا يندفع إلّا بما ذكرناه.

ثمّ قال رحمته: وأمّا الأصول الغير المحرّزة: كأصالة الاحتياط والبراءة والحلّ، فالأمر فيها أشكل من الجميع، فإنّ المجعلول فيها ليس هو الهوهوية والجري العملي على أنّه هو الواقع، بل مجرد البناء على أحد طرفي الشكّ من دون إلغاء الطرف الآخر والبناء على عدمه، بل مع حفظ الشكّ يحكم على أحد طرفيه بالوضع أو الرفع، فالحرمة المجعلولة في أصالة الاحتياط والحليّة المجعلولة في أصالة الحلّ تناقضا للحليّة والحرمة الواقعيّتين على تقدير مخالفة الأصل للواقع، فإنّ المنع عن الاقتحام في أصالة الاحتياط والترخيص فيه في أصالة الحلّ والبراءة يُنافيان الجواز في الأوّل والمنع في الثاني.

وقد تصدّى بعض الأعلام لدفع غائلة التضادّ بين الحكمين باختلاف الرتبة، فإنّ رتبة الحكم الظاهري رتبة الشكّ في الحكم الواقعي، والشكّ فيه متأخّر في الرتبة من نفس وجوده، وحينئذٍ فالحكم الظاهري في طول الحكم الواقعي، ولا تضادّ بينهما؛ لاعتبار وحدة الرتبة في التناقض والتضادّ^(١).

ولكن هذا التوهّم فاسد، فإنّ الحكم الظاهري وإن لم يكن في رتبة الحكم الواقعي، لكن الحكم الواقعي متحقّق في رتبة الحكم الظاهري؛ لانهفاظ الحكم الواقعي في رتبة الشكّ فيه ولو بنتيجة الإطلاق، فيجتمع الحكمان المتضادّان في رتبة الشكّ، فهذا لا يرفع غائلة التضادّ بينهما إلّا بضمّ مقدّمة أخرى إلى ذلك، وهي أنّ الأحكام الواقعيّة بوجوداتها النفس الأمريّة لا تصلح للدعويّة، وقاصرة عن أن تكون محرّكة للعبد نحو امثالها في صورة الشكّ في وجودها، فإنّ الحكم لا يتكفّل لبيان أزمنة وجوده التي منها زمان الشكّ فيه، وإن كان محفوظاً في ذلك الحال على تقدير وجوده الواقعي، إلّا أنّ انحفاظه في ذلك الحال غير كونه بنفسه مبيّناً لوجوده فيه، بل لابدّ في ذلك الحال من مبيّن آخر وجعل ثانوي يتكفّل لبيان أزمنة وجوده، التي منها زمان الشكّ فيه، وهذا الجعل الثانوي من متمّمات الجعل الأوّلي، ويتّحد الجعلان في صورة وجود الحكم الواقعي في زمان الشكّ، ولا يخفى أنّ مُتمّمات الجعل على أقسام، وما نحن فيه قسم منه إذا كان الحكم الواقعي على وجه يقتضي المتمّم في زمان الشكّ فيه، وإلّا فقد لا يقتضي الحكم جعل المتمّم في زمان الشكّ. توضيح ذلك: أنّ للشكّ في الحكم الواقعي اعتبارين:

أحدهما: كونه من الحالات والطوارئ اللاحقة للحكم الواقعي أو موضوعه، كحالة العلم والظنّ، وهو بهذا الاعتبار لا يمكن أخذه موضوعاً لحكمٍ يضادّ الحكم الواقعي؛ لانهفاظ الحكم الواقعي لديه.

وثانيهما : اعتبار كونه موجباً للحريرة في الواقع وعدم كونه موصلاً إليه ومنجزاً له، وهو بهذا الاعتبار يمكن أخذه موضوعاً لما هو متمم للجعل، ومنجزاً للواقع وموصلاً إليه، كما أنه يمكن أخذه لما هو مؤمن عن الواقع؛ حسب اختلاف الملاكات النفس الأمرية ومناطات الأحكام الشرعية، فلو كانت مصلحة الواقع مبهمة في نظر الشارع لزمه جعل المتمم، كاحترام المؤمن وحفظ نفسه، فإنه لأهميته من مصلحة إراقة دم الكافر في نظر الشارع، اقتضى تشريع حكم ظاهريّ طريقيّ بوجود الاحتياط في موارد الشك؛ حفظاً للجسم وتحرّزاً عن الوقوع في مفسدة قتل المؤمن، وهذا الحكم الطريقي في طول الحكم الواقعي ناشٍ عن أهمية المصلحة الواقعية، ولذا كان الخطاب بالاحتياط نفسياً، مع أنّ المقصود منه عدم الوقوع في مخالفة الواقع، إلّا أنّ هذا لا يقتضي كون خطابه مقدّماً؛ لأنّ الخطاب المقدّمي هو ما لا مصلحة فيه أصلاً، والاحتياط ليس كذلك، فهو واجب نفسيّ للغير، لا بالغير، ولذا يترتب العقاب على مخالفة الاحتياط عند تركه وأدائه إلى مخالفة الواقع، لا على مخالفة الواقع؛ لقبح العقاب عليه مع عدم العلم به.

فإن قلت : إنّ ذلك يقتضي صحّة العقوبة على مخالفة الاحتياط؛ سواء صادف الواقع أم لا؛ لأنّ المفروض أنّه واجب نفسيّ وإن كان الغرض منه الوصلة إلى الأحكام الواقعية، لكن تخلف الغرض لا يوجب سقوط الخطاب، فلو خالف المكلف الاحتياط، وأقدم على قتل المشتبه، وصادف كونه مهذور الدم فاللزام استحقاقه للعقوبة.

قلت : فرق بين علّة التشريع وعلل الأحكام والتي لا يضّر تخلفها، ولا يدور الحكم مدارها، هو الأولى؛ لأنها حكمة لتشريع الأحكام، فيمكن أن يكون تحقّق الحكم في موردٍ علّة لتشريع حكم كليّ، ولو في موردٍ عدها وأمّا علّة الحكم فالحكم يدور مدارها، ولا يمكن أن يتخلف عنها، ولا إشكال في أنّ الحكم بوجود

حفظ نفس المؤمن علة للحكم بالاحتياط؛ لأنَّ أهميَّة ذلك أوجبت الاحتياط، فلا يمكن أن يبقى وجوب الاحتياط في مورد الشك؛ مع عدم كون المشكوك ممَّا يجب حفظ نفسه.

ومن ذلك يظهر: أنَّه لا مُضادة بين إيجاب الاحتياط وبين الحكم الواقعي، فإنَّ المشتبه إن كان ممَّا يجب حفظ نفسه واقعاً، فوجوب الاحتياط يتَّحد مع الوجوب الواقعي، وهو هو، وإن لم يكن المشتبه ممَّا يجب حفظ نفسه، فلا يجب الاحتياط؛ لانتفاء علته، وإنَّما يتخيَّل المكلف وجوبه؛ لعدم علمه بحال المشتبه.

هذا كله إذا كانت مصلحة الواقع تقتضي جعل المتمم من إيجاب الاحتياط، وإن لم تكن المصلحة الواقعيَّة بتلك المثابة من الأهميَّة؛ بحيث يلزم للشارع توبيخه على تشريعه وإسناده إلى المولى ما لا يعلم أنَّه منه، فإنَّ ذلك تصرف في سلطنته أو بلسان الوضع، كقوله عليه السلام: (كلُّ شيء لك حلال...) ^(١)، فإنَّ المراد من الرفع في (رُفع ما لا يعلمون) ليس رفع التكليف عن موطنه؛ حتى يلزم التناقض، بل رفع التكليف عمَّا يستتبعه من التبعات وإيجاب الاحتياط، فالرخصة المستفادة من قوله عليه السلام: (رفع ما لا يعلمون) ^(٢)، نظير الرخصة المستفادة من حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، فكما أنَّ الرخصة التي تُستفاد من حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، لا تُنافي الحكم الواقعي ولا تضاده، كذلك الرخصة المستفادة من قوله عليه السلام: (رُفع ما لا يعلمون).

والسرُّ في ذلك: أنَّ هذه الرخصة في طول الحكم الواقعي؛ لأنَّها في عرض المنع والحرمة المستفادة من إيجاب الاحتياط، وقد عرفت أنَّ إيجاب الاحتياط في

١ - الكافي ٦: ٣٣٩ / ٢، وسائل الشيعة ١٧: ٩١، كتاب الأطعمة والأشربة، أبواب الأطعمة المباحة، الباب ٦١، الحديث ٢.

٢ - الخصال ٤١٧ / ٩، التوحيد ٣٥٣ / ٢٤، وسائل الشيعة ١١: ٢٩٥، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، الباب ٥٦، الحديث ١.

طول الواقع ومتفرّع عليه، فما هو في عرضه فهو في طول الواقع - أيضاً - وإلا يلزم أن يكون ما في طول الشيء في عرضه^(١). انتهى.

أقول : في كلامه مواقع للنظر :

أما أولاً : فلأن الجمع بين صدر كلامه وذيله مشكل؛ لأنّه ذكر أولاً: أن وجوب الاحتياط مجعول شرعي، ومن متمّات الجعل، وهو يُنافي ما ذكره في ذيل كلامه: من أن وجوب الاحتياط للتحقّظ على الواقع ولأهمّيّته، فإنّ هذا هو حكم العقل بلزوم الاحتياط، لا أنّه مجعول شرعي.

وثانياً: أن ما ذكره: من أن وجوب الاحتياط من المجعولات الشرعيّة، ومن متمّات الجعل الأولي، غير مستقيم؛ لأنّ الاحتياط إنّما يلزم لحفظ الواقع لأهمّيّته، وهو بحكم العقل لا الشرع.

وثالثاً: ما ذكره: من أن وجوب الاحتياط نفسي، فاسد؛ مع تصريحه: بأن المقصود منه عدم الوقوع في مخالفة الواقع، وأنّ أهميّة مصلحة الواقع سبب لوجوبه، فإنّ مقتضى ذلك أن وجوبه مقدّم لا نفسي.

ورابعاً: ما ذكره: من ترتّب العقوبة على مخالفة هذا الاحتياط، فيه: أنّه بعدما فرض أن إيجابه للتحقّظ عن الواقع وعدم مخالفته، لا وجه لترتّب العقوبة عليه؛ أي على تركه، بل على مخالفة الواقع على فرض وجود التكليف واقعاً.

وخامساً: ما ذكره: من أن علّة وجوب الاحتياط هو الحكم الواقعي، فالعلم بوجوب الاحتياط - حينئذٍ - متوقّف على العلم بوجود الحكم الواقعي، فمع الشكّ في وجود الحكم الواقعي يُشكّ في وجوب الاحتياط أيضاً؛ لأنّه معلول له، والشكّ في وجود العلّة موجب للشكّ في وجود المعلول، فلا بدّ إمّا من جريان البراءة فيه، أو القول بتتسيم الجعل، وينقل الكلام إليه... وهكذا.

وسادساً: على فرض الإغماض عن جميع ما ذكرناه من الإشكالات: لا يدفع ما أفاده إشكال «ابن قبة»: وهو لزوم تحليل الحرام وتحريم الحلال؛ لأنَّ إيجاب الاحتياط يُنافي الترخيص الواقعي، فلو كان الحكم الواقعي هي الإباحة فمعناها ترخيص الفعل والترك، وهو يُضادُّ وجوب الاحتياط والمنع من الترك. وسابعاً: ما ذكره: من الفرق بين التحير والشك، وبين غيره يرد عليه: أنَّ الحكم الواقعي مطلق غير مقيد بشيء فهو متعلق بنفس الطبيعة؛ بناءً على ما اخترناه، أو بنتيجة الإطلاق؛ بناءً على ما اخترناه، وعلى أيِّ تقدير فهو موجود ومتحقق في جميع الحالات والطوارئ، ومنها حال التحير والشك فالرخصة في حال الشك تضادّه وتنافيه.

وثامناً: ما ذكره: من أنَّ إيجاب الاحتياط في طول الواقع، لأنَّه في عرض الرخصة التي هي في طول الواقع فما هو في عرضه فهو في طول الواقع. يرد عليه: أنَّ ذلك إنما يصحَّ في التقدّم والتأخّر الزمائيين، وأمّا التقدّم والتأخّر الرتبيّان فلا؛ لما قرّر في محلّه: من أنَّ التقدّم والتأخّر الرتبيين تابعان لملاكهما، فمع وجود ملاكهما في مورد يتحقّقان، كالعلة فإنّها متقدّمة في الرتبة على معلولها؛ لوجود ملاك التقدّم الرتبي، وهي العلّة والمعلوليّة، وأمّا مع عدم وجود ملاكهما فلا، وأمّا ما يقارن العلة فليس متقدّماً في الرتبة على معلولها؛ لعدم وجود الملاك فيهما.

وقال المحقّق العراقي رحمته في الجواب عن إشكال «ابن قبة» في مقام الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي ما حاصله:

إنَّ لكلِّ واحدٍ من اجتماع المثليين والضدّين وتفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة في حالي الانفتاح والانسداد، جواباً يخصّه، وإنَّ الإشكالات إنما تتوجّه بناءً على السببيّة والموضوعيّة في حجّية الأمارات، وأمّا بناءً على الطريقيّة فلا

إشكال أصلاً؛ لعدم جعل حكمٍ في مؤدّي الأمارات، وكذلك لا يتوجّه الإشكالات في زمان الانسداد حتّى بناءً على السببيّة، فلا إشكالات إنّما تتوجّه - بناءً على السببيّة في حجّية الأمارات - في حال الانفتاح فقط، ومهّد لذلك أربع مقدّمات :

الأولى : لا شبهة في أنّ الأحكام بحقائقها الراجعة إلى الاقتضاء والتخيير في مقام عروضها لا تقوم بنفس الطبائع؛ لأنّها من حيث هي ليست إلّا هي؛ لا مطلوبة ولا مقصودة، ولا بالخارج؛ لأنّه تحصيل للحاصل، ولا بالعناوين بما أنّها ذهنيّة، بل هي قائمة بالعناوين الذهنيّة بلحاظها خارجاً ووحدتها معه بحسب التصوّر، وإن كانت غيره بحسب النظر التصديقي، مع وقوف الحكم على نفس العنوان وعدم سرايته بتوسّطه إلى نفس المعلنون الخارجي.

الثانية : كما يُنتزع من وجود واحد عنوانان عرضيّان، كذلك يمكن أن يُنتزع عنه عنوانان طوليّان؛ على وجه يكون أحد العنوانين في طول الحكم المتعلّق بالعنوان الآخر، وفي هذا القسم: تارة تكون طوليّة العنوان من جهة طوليّة الوصف المأخوذ في أحد العنوانين؛ بلا طوليّة في طرف الذات المعروضة للوصف، كما في الخمر والخمر المشكوك حكمها؛ حيث إنّ تأخّر العنوان الثاني عن الأوّل بلحاظ أخذ صفة المشكوكيّة فيه، وإلاّ فنفس الذات في الموضعين محفوظة في مرتبة واحدة، غير أنّها تُلاحظ: تارةً مجرّدةً عن الوصف، وأخرى موصوفة، وثالثة تكون طوليّة العنوانين حتّى من جهة الذات المحفوظة فيهما، المستلزمة لاعتبار الذات في رتبتين : تارةً في الرتبة السابقة على الوصف التي هي رتبة معروضيّتها له، وأخرى في الرتبة اللاحقة للوصف، نظير الذات المعروضة للأمر، والذات المعلولة لدعوته المنتزع منها عنوان الإطاعة، ومن هذا الباب كلّ وصف ينوط به الحكم القائم بالذات، كما في القضايا الشرطيّة الطلبيّة، فإنّه لا بدّ من فرض وجود الوصف قائماً بموصوفه، والحكم في هذا الظرف على نفس الذات الملحوظة في الرتبة المتأخّرة

عن الوصف بلا أخذ الوصف قيداً لهذا الموضوع، ومن هذا القبيل صفة المشكوكية؛ بناءً على أنها من الجهات التعليلية للأحكام الظاهرية، لا من الجهات التقيدية المأخوذة في ناحية موضوعاتها، كما هو الظاهر من أدلتها؛ حيث إنَّ الاستفادة منها هو أخذ صفة المشكوكية على نحو الشرطية لنفس الأحكام الظاهرية، لا على نحو القيدية لموضوعها، وإنَّ شرب التتن - مثلاً - لأنه مشكوك الحل والحرمة - حلال؛ لأنَّ الحلية مترتبة عليه بعنوان أنه مشكوك، ولأزم ذلك - على ما عرفت - اعتبار الذات في رتبتين : تارة في الرتبة السابقة على الوصف، وأخرى في الرتبة اللاحقة له. وبذلك يختلف موضوع الحكم الواقعي والظاهري بحسب الرتبة؛ بحيث لا يكاد يتصور المجمع لهما في عالم عروض الحكم، وبعد ما كان العنوانان طوليين ووقوف الحكم على نفس العنوان - كما ذكرناه في المقدمة الأولى - يختلف معروضا الحكمين، ومع اختلافهما لا مانع من الجمع بينهما بعروض الإرادة على أحدهما، والكراهة على الآخر^(١). انتهى.

أقول : أمّا ما ذكره في المقدمة الأولى : من أنه لو تعلّق الحكم بعنوان فهو لا يسري إلى عنوان آخر، فهو صحيح، لكن ما ذكره من تعلّقه بالعنوان الذهني - الذي هو عين الخارج بحسب التصوّر - فهو غير صحيح :

أمّا أولاً : فلأنَّ الأحكام متعلّقة بنفس الطبائع المجردة ليوصلها المكلف في الخارج، وهذا ممّا يشهد به وجدان كلّ أحد.

وأمّا قولهم : أن الطبيعة من حيث هي ليست إلا هي، فلا ينافي ذلك؛ لأنَّ معناه أن الطبيعة، كطبيعة الإنسان في مرتبة ذاتها، ليست إلا الإنسان، لا أنه لا يتعلّق بها الحبّ والبغض والإرادة والكراهة.

وثانياً : لو لوحظ المتصور أنه عين الخارج واتّحاده معه، فهو تصديق لا

تصوُّر؛ لأنَّه - حينئذٍ - عبارة عن الهوويَّة، وهي تصديق، ولا يمكن التصديق بتعددهما مع ذلك.

وإن أراد أنَّه في حال تصوُّره عين الخارج تتعلَّق إرادته به، مع الغفلة عن التصديق بعدمه، فلا يندفع به محذور اجتماع الضدين في نظر الأمر.

وأما المقدِّمة الثانية ففيها :

أولاً : أنَّ ما ذكره فيها غير مُسلَّم في باب الأوامر، فإنَّ الأمر ليس من الأعراض اللاحقة للموضوعات، بل له إضافة اعتباريَّة إلى المتعلَّق فهو المأمور به. وثانياً : ما ذكره من داعويَّة الأمر للعبد نحو إيجاد الطبيعة ومحرِّكيته له: إنَّ أراد المحرِّكيَّة الخارجيّة والعلّيَّة فهو ممنوع؛ لأنَّ حركة العبد نحو الفعل له مبادئ كامنة في نفس العبد؛ من الخوف من العقوبة ورجاء المثوبة ونحوهما، وليس الأمر علَّة لذلك.

وإن أراد به المحرِّكيَّة الإيقاعيَّة والداعويَّة الإنشائيَّة فهو مُسلَّم، لكن لا يقتضي ذلك تقدُّم الأمر على الطبيعة في الرتبة .

وثالثاً : ما ذكره : من أنَّ القضيَّة الشرطيَّة الطليئة من هذا القبيل، فهو - أيضاً - ممنوع، فإنَّ الشرط وإن كان علَّة للحكم ومتقدِّماً عليه في الرتبة، إلَّا أنَّه ليس علَّة للذات كي تتأخَّر الذات عنه رتبة بحسب الاعتبار.

ورابعاً : ما ذكره فيما نحن فيه من أنَّ الشكَّ بمنزلة الأوصاف التي أُنيطت بها الأحكام فهو - أيضاً - غير صحيح، فإنَّ غاية ما يُستفاد من مثل حديث الرفع هو أنَّ حكم الشكَّ هو الحليَّة، وحينئذٍ فموضوعها هو الشكَّ، لا أنَّ له جهة تعليليَّة لها.

وخامساً : ما تفاده : من أنَّه لو كان للشكَّ جهة تقيديَّة لما اندفع الإشكال.

فيه : أنَّه على فرض كون الشكَّ قيداً للموضوع فهو أدفع للإشكال؛ لأنَّ متعلَّق الحكم الواقعي - حينئذٍ - هو العنوان الواقعي كالخمر، ومتعلَّق الحكم

الظاهري عنوان المشكوك خمريته، وبين العنوانين عموم من وجه، وإنما لم نجعل ذلك وجهاً للجمع بين الحكم الظاهري والواقعي لجهة أخرى : هي أنه يلزم منه الترخيص في مخالفة الحكم الواقعي في صورة مخالفة الأصل للواقع.

وبالجملة : الأحكام متعلقة بنفس الطبائع، والحكم المتعلقة بعنوان لا يسري إلى عنوان آخر، وحينئذٍ فيمكن أن يتعلّق حكم بطبيعة، وحكم آخر بهذه الطبيعة المقيدة بقيد، كما تقدّم تفصيل ذلك في مسألة اجتماع الأمر والنهي، لكن لا يمكن ذلك فيما نحن فيه من جهة أنّ الحاكم في الحكم الثاني الظاهري ناظر إلى الأحكام الأولية الواقعية عند الحكم والجعل.

فتلخص : أنّ الإشكال لا يندفع بما ذكره هـ سواء قلنا بالطريقة في حجية الأمارات أو الموضوعية، والذي يدفعه هو ما ذكرناه، وقد أشار إليه هـ في ذيل كلامه.

المقدمة الثالثة : التي ذكرها المحقق العراقي هـ أنّه لا شبهة في أنّ لوجود المراد وتحققه في الخارج مقدّمات اختيارية من قبل المأمور، نظير الستر والطهور بالنسبة إلى الصلاة، ومقدّمات اختيارية من قبل الأمر، كخطابه الموجب لعلم المأمور بإرادته الباعث على إيجاده، وخطابه الآخر في طول ذلك عند جهل المأمور بالخطاب الأول وإرادة المكلف المنبعثة عن دعوة الخطاب، ولا شبهة في أنّ الإرادة التشريعية التي تتضمنها الخطاب المتعلقة بعنوان الذات، إنّما تقتضي حفظ وجود المتعلقة من قبل خصوص المقدمات المحفوظة في المرتبة السابقة على تلك الإرادة، وهي المقدمات الاختيارية المتمشية من قبل المأمور، سوى إرادته المنبعثة عن دعوة الخطاب، كالستر والطهارة.

وأما المقدمات المحفوظة في الرتبة المتأخّرة عن تلك الإرادة - كنفس الخطاب وكالخطاب الآخر في صورة جهل المكلف، مثل إيجاب الاحتياط وإرادة

العبد - فلا تقتضي تلك الإرادة حفظها، بل لابد أن تتعلق بها إرادة أخرى في طول إرادة الذات^(١).

المقدمة الرابعة : لا شبهة في اختلاف مراتب الاهتمام بحفظ المرام بالنسبة إلى المقدمات المتأخرة المتمشية من قبل الأمر حسب اختلاف المصالح والمفاسد الواقعية في الأهمية، فإن المصلحة في الشيء قد تكون بمرتبة من الأهمية تقتضي تصدي المولى لحفظه في جميع المراتب المتأخرة، وقد تكون دونها؛ بحيث لا تقتضي إلا حفظ وجود الشيء من قبل خطابه الأول.

ففي الصورة الأولى : لا شبهة في أنه لابد للمريد للحكم من كونه بصدد حفظ مرامه في أية مرتبة من المراتب؛ بحيث لو لم يتحقق من قبل خطابه الواقعي لجهل المأمور به، يجب عليه الاهتمام بحفظه في المراتب المتأخرة؛ بتوجيه خطاب آخر إلى المأمور في ظرف جهله ولو بمثل إيجاب الاحتياط.

وأما في الثانية : فلازمه جواز الاكتفاء في حفظه بمجرد خطابه الواقعي في المرتبة الأولى، فإذا فرض عدم علم المأمور بخطابه لا يلزم عليه توجيه خطاب آخر إليه في المراتب المتأخرة، بل له السكوت وإيكال المأمور إلى حكم عقله بالبراءة، بل يجوز له - حينئذ - في هذه المرتبة إنشاء خلافه؛ بلا احتياج إلى وجود مصلحة جابرة له أو مزاحمة، بل يكفي - حينئذ - أدنى مصلحة في إنشاء الخلاف. هذا كله في مقام الثبوت.

وأما مقام الإثبات : فلا طريق لإحراز كيفية المصالح الواقعية ومراتب الاهتمام بها إلا الخطابات، ولا يستكشف من قبل كل خطاب إلا المصلحة بمقدار استعدادده للحفظ، ولا يشمل إطلاق كل خطاب المراتب المتأخرة عن نفسه، والخطابات الواقعية - أيضاً - كذلك؛ لا يُستكشف منها إلا بمقدار استعدادها للحفظ.

فإذا فرض عدم وصولها إلى المكلف مطلقاً، فلا يلزم على المولى أن يتصدى لحفظ مرامه في المراتب المتأخرة بمثل إيجاب الاحتياط، بل له السكوت، وليس قبيحاً عليه من حيث نقض الغرض أو تفويت المصلحة، بل له إنشاء خلافه بجعل الطرق المؤدية إلى الخلاف^(١). انتهى.

أقول : ما ذكره في المقدمة الثالثة هو ما ذكر المحقق الميرزا النائيني رحمته من أن الأحكام الواقعية بنفسها لا تصلح للدعوى في حال الجهل والشك، ولا بد من العلم بها حتى تدعو المكلف نحو الفعل، فيحتاج إلى متمم الجعل. لكن ما ذكره في المقدمة الرابعة : من أن الإرادة التشريعية لا تقتضي حفظ إرادة المكلف .

فيه : أن إرادة المكلف هي إحدى المقدمات الوجودية للمأمور به، فبناءً على ما اختاره في باب وجوب المقدمة من تعلق إرادة تبعية لأصل الإرادة المتعلقة بالمأمور به بالمقدمة، فلا ريب في أن الإرادة التشريعية - حينئذٍ - متكفلة لإيجاب إرادة المكلف - أيضاً - لأنها إحدى المقدمات.

وأما ما ذكره : من أن الإرادة التشريعية لا يمكن أن تكون حافظة للخطاب الأول الصادر منه، بل لابد من إرادة أخرى.

فيه : أنه إن أراد أنها لا تكفي في تحقق الخطاب، وأنه يحتاج إلى إرادة أخرى.

ففيه : أنه بعدما رأى المولى وجود مصلحة في حكم كحلية العقود وأرادها، وقال: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(٢) فهو إيجاد للخطاب بهذه الإرادة التشريعية، ولا يفتقر إلى إرادة أخرى.

١ - نهاية الأفكار ٣ : ٦٥ - ٦٦ .

٢ - المائدة (٥) : ١ .

وإن أراد أنها لا تكفي في حفظ بقاء الخطاب، لا في أصل وجوده، فلا بد في إبقائه من إرادة أخرى.

ففيه : أيضاً أنه لا معنى لحفظ بقاء الخطاب؛ لأنه أمر تصرّمي وإبقاؤه عبارة عن جعله غير متصرّم، ولا يُعقل ذلك.

وأما ما ذكره : من أنه قد تكون المصلحة الواقعية بمرتبة لا تقتضي إلا حفظ وجود الشيء من قبل خطابه الأوّل لا حفظه في المراتب المتأخّرة.

ففيه : أنه إن أراد أنها موجودة في صورة العلم فقط، وليس في صورة الشكّ والجهل مصلحة ولا مفسدة أصلاً، فهو تصويب محال.

وإن أراد أنها موجودة، لكن لا بمثابة من الأهمية المقتضية لجعل وجوب الاحتياط، فمرجهه إلى ما ذكرناه واخترناه في الجواب عن الإشكال : من أنه قد يرفع المولى يده عن الأحكام الواقعية، ويُغمض النظر عنها مع وجودها؛ بجعل الطرق والأمارات لمصلحة أهمّ من مصالحها.

وأما ما أفاده : من أنه لا طريق لنا في مقام الإثبات لإحراز كَيْفِيَّة المصالح الواقعية... الخ.

ففيه : أن إطلاق الخطابات الأولية كافٍ في إثبات أن المصلحة الواقعية ممّا تقتضي حفظ الواقع في جميع المراتب.

ونقل الأستاذ الحائري عن أستاذه السيّد محمد الفشاركي في المقام أجوبة ثلاثة، يرجع ثانيها إلى ما اخترناه، وقد تقدّم تفصيله، وأما الأوّل منها فهو لا يخلو عن الإشكال؛ حيث قال:

إنّه لا تنافي بين الحكمين إذا كان الملحوظ في موضوع الآخر الشكّ في الأوّل.

وتوضيحه : أنه لا إشكال في أن الأحكام لا تتعلّق ابتداءً بالموضوعات

الخارجية، بل إنما تتعلّق بالمفاهيم المتصورة في الذهن، لكن لا من حيث إنها في الذهن، بل من حيث إنها حاكية عن الخارج، فالشيء ما لم يتصور في الذهن لا يتّصف بالمحبوبية والمبغوضية.

ثم إنّ المفهوم المتصور: تارة هو مطلوب بنحو الإطلاق، وأخرى على نحو التقييد. والثاني إما لعدم المقتضي إلا في ذلك المقيّد، وإما لوجود المانع. مثلاً: عتق الرقبة قد يكون مطلوباً بنحو الإطلاق، وقد يتعلّق الغرض بعتق الرقبة المؤمنة، فالمطلوب هو المقيّد خاصّة، وقد يتحقّق الغرض في المطلق، إلا أن عتق الرقبة الكافرة يُنافي غرضه الآخر، ولهذا يُقيّد الرقبة بالمؤمنة في الحكم بعقتها، فتقييد المطلق في هذا القسم الأخير إنّما هو من جهة الكسر والانكسار، لا لضيق دائرة المقتضي، وذلك موقوف على تصوّر العنوان المطلوب أولاً مع العنوان الآخر المتّحد معه في الوجود المُخرج له عن المطلوبية الفعلية، فلو فرضنا عنوانين غير مجتمعين في الذهن؛ بحيث لو تُعقّل أحدهما لم يمكن تعقّل الآخر، فلا يُعقل تحقّق الكسر والانكسار بين جهتيهما، فاللازم من ذلك أنّه متى تصوّر العنوان الذي فيه جهة المبغوضية فهو مبغوض كذلك؛ لعدم تعقّل منافيه، كما هو المفروض، والعنوان المتعلّق للأحكام الواقعية مع العنوان المتعلّق للأحكام الظاهرية، ممّا لا يجتمعان في الوجود الذهني أبداً، فإنّ صلاة الجمعة - التي هي موضوع الحكم الواقعي - لا يمكن لحاظها مع اتّصافها بكون حكمها الواقعي مشكوكاً؛ لأنّ وصف الشكّ ممّا يعرض الموضوع بعد تحقّق الحكم، والأوصاف المتأخّرة عن الحكم لا يمكن إدراجها في موضوعه، فلو فرضنا أنّ صلاة الجمعة في كلّ حال أو وصفٍ يتصور معها في هذه الرتبة، مطلوبة بلا منافي ومزاحم، فإنّ الإرادة المريد تتعلّق بها فعلاً، وبعد تعلّق الإرادة بها تتّصف بأوصاف أخر لم تتّصف بها قبل الحكم، مثل أن تصير معلومة الحكم تارة، ومجهولة الحكم أخرى، فلو فرضنا بعد اتّصاف الموضوع بأنّه مشكوك الحكم

بتحقق جهة المبعوضيّة فيه، فيصير مبعوضاً بهذه الملاحظة، ولا تزاحمها جهة المطلوبيّة الملحوظة في ذاته؛ لأنّ الموضوع في تلك الملاحظة لم يكن متعلّقاً فعلاً. فإن قلت: العنوان الآخر وإن لم يكن متعلّقاً في مرتبة تعلّق الذات، ولكن الذات ملحوظة في مرتبة تعلّق العنوان الآخر، فعند ملاحظة العنوان المتأخّر يجتمع العنوانان في اللحاظ، فلا تعلّق المبعوضيّة في الرتبة الثانية مع محبوبيّة الذات.

قلت: تصوّر ما هو موضوع للحكم الواقعي الأوّلي مبنيّ على قطع النظر عن الحكم؛ لأنّ المفروض أنّه موضوع للحكم، فيلزم أن يكون تصوّره مجرداً عن الحكم، وتصوره بعنوان أنّه مشكوك الحكم لا بدّ وأن يكون بلحاظ الحكم، ولا يمكن الجمع بين لحاظ التجردّ عن الحكم ولحاظ ثبوته^(١). انتهى.

وفيه أولاً: أنّ ما يظهر منه - وهو المتسالم عليه بين الأصحاب - من تأخّر عنوان مشكوكيّة الحكم وعنوان معلوميّته عن نفس الحكم، ممنوع: أمّا في المشكوكيّة، فإنّه لو تأخّرت المشكوكيّة عن الحكم اقتضى ذلك وجود الحكم؛ لوضوح أنّه لا معنى لتأخّر شيء عن شيء مع عدم وجود المتأخّر عنه، فيلزم أن يكون مشكوك الحكم معلوم الحكم، وهو كما ترى، وهذا الذي ذكرناه لا ينافي تعلّق الأحكام بعنوان الشكّ، فإنّه لا يمتنع أن يلاحظ المولى عنوان الشكّ الحاصل للمكلف، فيحكم عليه بحكم، لكن لا يستلزم ذلك تأخّر عنوان الشكّ عن الحكم.

وثانياً: على فرض تأخّر الشكّ عن الحكم رتبة لا يمتنع اجتماع ما هو متقدّم مع ما هو متأخّر بحسب الرتبة في اللحاظ، كيف؟! والعلة متقدّمة على معلولها في الرتبة، مع أنّهما متضايقان لا ينفكّ لحاظ أحدهما بوصف العلّة عن لحاظ الآخر بوصف المعلوليّة.

وثالثاً: ما ذكره من فرض وجود المفسدة في القيد، لا يخلو: إمّا أن يكون

لأصل الطبيعة حكم، فيلزم التضادّ ، أولاً، فيلزم التصويب؛ لعدم إمكان الإهمال ثبوتاً، ولو فُرض غفلة حاكمٍ عن الحكم الواقعي حين جعل الحكم الظاهري، يبتقى الإشكال بالنسبة إلى الحاكم الملتفت إليه.

ورابعاً؛ ما ذكره في جواب الإشكال : من أنّه لا يمكن الجمع بين لحاظ التجردّ عن الحكم ولحاظ ثبوته، ففيه : أنّه إن أراد بالتجرّد الطبيعة بشرط لا فهو وإن يصحّح ما ذكره، إلّا أنّه يستلزم التصويب؛ لأنّ مرجعه إلى قصر الحكم على صورة العلم به.

وإن أراد به الطبيعة لا بشرط - أي الطبيعة المطلقة - فهي تجتمع مع كلّ قيد وشرط، حتّى قيد الشكّ في الحكم، وحينئذٍ فذات الطبيعة ملحوظة في مرتبة العنوان المتأخّر ، فيلزم اجتماع الحكمين ، فيبقى الإشكال بحاله. هذا تمام الكلام في المقام الأوّل؛ أي إمكان التعبّد بالأمارات والأصول.

المقام الثاني

في وقوع التعبد بالأمارات

وعدمه في الشريعة المقدسة

المقدمة في تأسيس الأصل

فنقول قال الشيخ الأعظم رحمته الله: إن الأصل حرمة العمل بالأمارات إذا كان متعبدًا بها، وملتزمًا بأن مؤداها حكم شرعي مجعول من الشارع، أو فيما لزم منه طرح أصل دلّ الدليل على وجوب العمل به، لا فيما إذا عمل بها رجاء إدراك الواقع؛ بدون الالتزام القلبي والباطني على أنه من الشارع، ولا يلزم منه طرح أصل يجب العمل به شرعاً^(١).

وقال في «الكفاية»: الأصل فيما لا يعلم اعتباره شرعاً، ولم يُحرز التعبد به واقعاً، عدم حجتيه عند الإصابة، وعدم الاحتجاج عند المخاصمة، وعدم معذورية

١ - أنظر فرائد الأصول : ٣١ سطر ٦.

العبد عند المخالفة^(١). انتهى.

أقول : لا بدّ أولاً : من تحقيق الحال فيما ذكره الشيخ رحمته.

فنقول : استدلل الشيخ رحمته على ذلك بالأدلة الأربعة^(٢) :

أما الكتاب العزيز : فقوله تعالى : ﴿اللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾^(٣)، ولكنها لا تدلّ على حرمة الالتزام الباطني وعقد القلب على أن ما لا يعلم أنه منه تعالى على أنه من الشريعة المقدسة، فإن الافتراء عبارة عن الكذب العظيم، وهو غير عقد القلب المذكور، نعم تدلّ على حرمة الانتساب إلى الله تعالى قولاً.

وأما ما ذكره في «الكفاية»، وتبعه الميرزا النائيني رحمته^(٤) : من أنه على فرض عدم شمول الآية لما نحن فيه موضوعاً تشمله حكماً؛ حيث جعل الافتراء في قبال الإذن، فيعلم من ذلك أن كلّ ما لم يؤذن به من الشارع فهو حرام.

ففيه : أن المراد من الإذن هو الإذن الواقعي، والآية نزلت في حق جماعة حرّموا على أنفسهم بعض الأشياء، ونسبوا ذلك إلى الله تعالى، فعاتبهم الله : بأن الله أذن لكم في ذلك ، أم ينسبون ذلك إليه تعالى كذباً وافتراءً^(٥)؟! وهذا غير ما نحن فيه المفروض فيه الشك في الإذن الواقعي.

وأما الروايات : فمنها ما لا ارتباط له بالمقام مثل قوله عليه السلام : (رجل قضى بالحق وهو لا يعلم)^(٦)، ونحو ذلك من الروايات المربوطة بباب القضاء والفتوى

١ - كفاية الأصول : ٣٢٢.

٢ - فرائد الأصول : ٣٠ سطر ٢٢.

٣ - يونس (١٠) : ٥٩.

٤ - فرائد الأصول ٣ : ١١٩ - ١٢٠.

٥ - أنظر التبيان ٥ : ٣٩٧ - ٣٩٨، مجمع البيان ٥ - ٦ : ١٧٩.

٦ - الكافي ٧ : ٤٠٧ / ١، الفقيه ٣ : ٣ / ١، وسائل الشيعة ١٨ : ١١، كتاب القضاء ، أبواب

صفات القاضي ، الباب ٤ ، الحديث ٦.

مَنْ ليس أهلاً لهما، فإنَّها في مقام بيان حرمة القضاء والإفتاء مَنْ ليس أهلاً لهما. نعم في بعض الروايات ما يدلُّ على تحريم الانتساب إليه تعالى ما لا يعلم^(١) كما في بعض الآيات، مثل ﴿وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾^(٢) وغيرها. وأما حكم العقل : فإنَّما هو فيما يمكن، وقد عرفت في باب القطع أنَّ الالتزام القلبي وعقد القلب على شيء مع الشكِّ أو العلم بخلافه غير معقول وممتنع، وغير قابل لأن يتعلَّق به حكم، والعقل إنَّما يحكم بقبح الكذب عليه تعالى قولاً - أيضاً - وإسناداً ما لا يعلم إلى الله تعالى أو علم خلافه.

وأما الإجماع الذي ادَّعاه الفريد البهبهاني رحمته الله في بعض رسائله : من أنَّ عدم الجواز بديهيٌّ عند العوامِّ، فضلاً عن الخواصِّ والأعلام^(٣)، فإنَّه فيما أسند إليه تعالى كذباً بالقول، لا عقد القلب والالتزام الباطني على شيء على أنَّه منه تعالى، مع أنَّه لا يخفى ما في الاستدلال لتأسيس الأصل بالكتاب والسنة كما سيجيء، وكذا ما في التمسُّك بالاستصحاب في هذا المقام.

وأما ما ذكره الشيخ الأعظم رحمته الله من حرمة العمل بالظنِّ إذا استلزم طرح أصل يجب العمل به كالاستصحاب^(٤) فهو - أيضاً - لا يخلو عن الإشكال؛ وذلك لأنَّ المحرَّم هو مخالفة الواقع، لا مخالفة الأصل من حيث هو، فإنَّه لو فرض مخالفة الأصل للواقع في نفس الأمر، كما إذا كان الحكم الواقعي لصلاة الجمعة الحرمة، ومقتضى الاستصحاب هو الوجوب، فقامت أمانة ظنيَّة على حرمتها، فعمل بها وترك صلاة الجمعة، فهو لا يستحقُّ العقوبة لأجل مخالفته للاستصحاب؛ لعدم

١ - الكافي ١ : ٢٤ / ٦ .

٢ - البقرة (٢) : ١٦٩ .

٣ - نقله عنه في فرائد الأصول : ٣١ سطر ١ .

٤ - نفس المصدر سطر ٩ .

مخالفته للواقع، نعم بناءً على القول باستحقاق المتجرّي للعقوبة يترتب العقاب عليه، لكنه غير حرمة مخالفة الأصل وترتب العقاب عليها، فإنه ممنوع. والحاصل: أن الحرمة في الفرض ليست لمخالفة الأصل، بل لمخالفة الواقع أو التجري.

ثم إنه هل الصحيح في تأسيس الأصل هو ما ذكره الشيخ رحمته الله أو ما ذكره المحقق الخراساني في «الكفاية»: من أن الأصل عدم حجّية ما شك في اعتباره شرعاً؟

والحق: أن ما ذكره الشيخ رحمته الله غير مستقيم، إلا أن يريد ما ذكره المحقق صاحب الكفاية؛ للملازمة بين حرمة التعبد بالظن وعدم حجّيته، وكذلك بين جواز التعبد بالظن وحجّيته، وحينئذ فتأسيس الأصل كذلك إنما هو لأجل أن الأحكام الوضعية غير قابلة للجعل عنده رحمته الله وأن المجعول هو الأحكام التكليفية ويتنزع منها الأحكام الوضعية.

وأورد صاحب الكفاية على ذلك: بالنقض بالظن على الحكومة، فإنه حجة على الفرض مع حرمة الإسناد إليه تعالى، فلا ملازمة بين حرمة التعبد بالظن وعدم حجّيته^(١).

وأورد المحقق العراقي رحمته الله نقضين آخرين:

أحدهما: النقض بالشبهات البدوية قبل الفحص، فإنه يحرم العمل بالظن - حينئذ - مع أنه لا يستلزم عدم الحجّية، بل الشك - حينئذ - حجة؛ لجريان البراءة العقلية، أي قبح العقاب بلا بيان.

الثاني: النقض بما إذا جعل الشارع وجوب الاحتياط في مورد الشك، فإنه

يحرم الاستناد إليه تعالى، مع أن الاحتياط حجة^(١).

لكن الإنصاف : أن هذه النقوض غير واردة : على ما ذكره رحمته : أمّا ما ذكره في «الكفاية» فلأن الظن في الفرض الذي ذكره ليس حجة، بل الحجة هو العلم الإجمالي بوجود الأحكام في الشريعة؛ بناءً على أنه من مقدمات دليل الانسداد، كما صنعه رحمته ألا ترى أنه لو قلنا بوجود الاحتياط التام أو الناقص والتجزي في الاحتياط؛ بالإتيان بالمظنون والمشكوكات وترك الموهومات، لا ينتج مقدمات دليل الانسداد حجة الظن، وليس إلا لأجل أن الحجة هو العلم الإجمالي بوجود تكاليف في الشريعة المقدسة، ومقتضاه الإتيان بجميع الأطراف، أو بما أمكن منها. والحاصل : أن الحجة هو العلم في الفرض المزبور. نعم لو بنينا على أن المقدمة الأولى للانسداد هو الإجماع على عدم إهمال الشارع للمكلفين، لا العلم الإجمالي بوجود التكاليف - كما هو الحق - فلما ذكره رحمته وجه، لكنه لا يصح على المبنى المذكور.

وأما النقض الأول الذي أورده المحقق العراقي : فلأن حرمة العمل بالظن - حينئذ - إنما هو لأجل أن المكلف يحتاج في مورد الشك إلى المؤمن مع عدم جريان البراءة العقلية التي هي المؤمن قبل الفحص؛ لأن موضوعها عدم البيان والمراد به البيان بالنحو المتعارف، لا الواصل إلى المكلف بنفسه قبل أن يتفحص، فما لم يتفحص في الكتب الأربعة عن الأخبار لا يحرز عنده عدم البيان، الذي هو موضوع حكم العقل بقبح العقاب.

وهكذا الكلام في النقض الثاني، فإن حرمة العمل بالظن في صورة وجوب الاحتياط إنما هو لعدم المؤمن من العقوبة مع جعل وجوب الاحتياط. هذا، ولكن مع ذلك كله لا دليل على ما ذكره الشيخ رحمته من استلزام حرمة

التعبد بالظن لعدم حجّيته، فإنّه مجرد دعوى لا دليل عليها.
فالتحقيق هو ما ذكره في «الكفاية» في بيان تأسيس الأصل: من أنّا نجزم
بعدم حجّية ما لم يثبت حجّيته؛ لكفاية الشكّ في ذلك في القطع بعدم الحجّية؛ فإنّه
مع الشكّ في حجّية شيء لا يصحّ احتجاج المولى على العبد وبالعكس.
نعم قد يمكن احتجاج المولى على العبد على الواقع فيما إذا بيّنه بطرق
متعارفة، لكن قصر المكلف ولم يتفحص عنه.

ثمّ إنّّه قال في «الفرائد»: وقد يقرّر الأصل هنا بوجوه:
منها: أنّ الأصل عدم الحجّية وعدم التعبد وإيجاب العمل به.
وأورد عليه: بأنّ الأصل وإن كان كذلك، إلّا أنّه لا يترتب على مقتضاه شيء،
فإنّه يكفي في موضوع حرمة العمل بالظنّ عدم العلم بورود التعبد به من غير حاجة
إلى إحراز عدم ورود التعبد به؛ لاحتاج إلى ذلك الأصل.
والحاصل: إنّما يحتاج إلى هذا الأصل إذا ترتّب الأثر على الواقع، وأمّا إذا
ترتب على المشكوك فإنّه يترتب عليه بمجرد الشكّ، نظير قاعدة الاشتغال الحاكمة
بوجود تحصيل اليقين بالفراغ، فإنّه لا يفتقر في إجرائها إلى أصالة عدم فراغ الذمّة،
وإثباتهم بل يكفي فيها عدم العلم بالفراغ^(١).

وأورد عليه صاحب الكفاية في «الحاشية على الفرائد»: بوجهين:
الأول: أنّ الاحتياج إلى ترتّب الأثر الشرعي في الاستصحاب إنّما هو في
الاستصحابات الموضوعيّة الخارجيّة، لا في مثل الحجّية وحرمة العمل بالظنّ من
الأحكام التكليفيّة والوضعيّة التي تنالها يد الجعل، فإنّه لا يحتاج إلى ترتّب الأثر
الشرعي عليها^(٢).

١ - فرائد الأصول: ٣١ سطر ١٥.

٢ - لا يخفى أنّ هذا الإشكال إنّما يرد على الشيخ رحمه الله إذا كان نظره: هو أنّ عدم جريان

الثاني : أنه قد يترتب الأثر الشرعي على كل واحد من الواقع والشك فيه، وحينئذٍ فالمورد صالح لجريان الاستصحاب والقاعدة المضروبة لحكم هذا الشك معاً، إلا أن الاستصحاب مقدّم على القاعدة لحكومته عليها، كما في حكم الطهارة المترتبة على الواقع وعلى الشك فيه، فإنه وإن كان قابلاً لكل واحد منهما، لكن الاستصحاب مقدّم عليها لحكومته عليها^(١).

وأطال الميرزا النائيني رحمته (٢) الكلام في المقام؛ ردّاً على صاحب الكفاية وتأيداً للشيخ الأعظم رحمته والمحقق العراقي (٣) تأييداً لصاحب الكفاية وردّاً على الشيخ.

أقول : وقع خلط في كلمات الأعظم المذكورين - قدّست أسرارهم - في المقام لا بدّ من توضيحه، وهو أن هنا عناوين ثلاثة :

الأوّل : عنوان القول بغير علم، فإنه محرم عقلاً ونقلًا بالآيات^(٤) والروايات^(٥).

الثاني : عنوان التشريع، لا بمعنى الالتزام الباطني بكون شيء من الشرع مع أنه ليس منه؛ لما عرفت من عدم قابليّة ذلك لأن يتعلّق به حكم من الأحكام، بل بمعنى الإدخال في الدين ما ليس منه، وجعله حكماً مع أنه ليس من الدين، أو

→ الاستصحاب فيه إنّما هو لعدم ترتّب أثر شرعيّ عليه، لكن الظاهر - بل صريح كلامه - أن نظره غير ذلك، وهو أن الاستصحاب المذكور لغو؛ لعدم الافتقار إلى اثبات حرمة التعبد به بالاستصحاب لتحقيقها بدونها؛ سواء ترتّب عليه الأثر أم لا. المقرّر حفظه الله.

١ - حاشية فرائد الأصول، المحقق الخراساني : ٤٣ سطر ١٣.

٢ - فوائد الأصول ٣ : ١٢٧ - ١٣٢.

٣ - نهاية الأفكار ٣ : ٨١ - ٨٢.

٤ - الأعراف (٧) : ٣٣.

٥ - وسائل الشيعة ١٨ : ٩، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٤.

إخراج ما هو من الدين منه.

الثالث : عنوان الكذب، فإنه - أيضاً - محرّم، وعنوان التشريع وإن ينطبق على الكذب واقعاً، إلا أنه أشدّ حرمة وعقوبة من الكذب.

ثم إن العنوان الأوّل ليس له واقع قد يصيبه المكلف وقد لا يصيبه، بل واقع هو هذا العنوان فمع تحقّقه تترتب عليه الحرمة، لا مع عدمه، بخلاف العنوان الثاني - أي التشريع - فإنه قد يدخل المكلف شيئاً في الدين باعتقاده أنّه ليس منه ثم ينكشف أنّه من الدين واقعاً، وقد يطابق اعتقاده الواقع، وهكذا عنوان الكذب والحرمة مترتبان على عنوان التشريع الواقعي والكذب الواقعي؛ بحيث لو شرّع أو كذب باعتقاده، فإن خلاف اعتقاده، لا تترتب عليهما الحرمة والعقوبة لعدم تحقّقهما واقعاً. نعم على القول بحرمة التجريّ فهما محرّمان من تلك الجهة، وحينئذٍ فلو لم يعلم المكلف بشيء أنّه من الدين أو لا، لكنّه مسبوق بعدم كونه من الدين، فباستصحاب عدمه يثبت أنّه ليس من الدين، فيترتب عليه حرمة جعله من الدين، كما لو علم بأنّه ليس من الدين.

هذا إذا قلنا بقيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي، مع أنّه يمكن أن يقال بعدم ابتناؤه على ذلك، فإنّ المراد من العلم بأنّه ليس من الدين في التشريع هو قيام الحجّة على أنّه ليس منه، أي الأعمّ من العلم وسائر الأمارات والأصول المعتمدة. والحاصل : أنّهم - قدّست أسرارهم - توهّموا : أنّ هنا حكماً واحداً يترتب على المشكوك وعلى الواقع، لكن ليس كذلك، فإنّ للتشريع بالمعنى المذكور حكماً غير ما يترتب على القول بغير علم، الذي هو عبارة عن الشكّ، فإنّ له حرمة أخرى، وكذلك الكذب، وحينئذٍ فلو لم يعلم بأنّ شيئاً هو من الدين أو لا، جرى فيه استصحاب عدم حجّية الأمانة، أو عدم وقوع التعبّد، فإدخاله في الدين تشريع محرّم، وهو غير القول بغير العلم، وليس هذا الاستصحاب مشتبهاً، فإنّه مثل

استصحاب بقاء خمريّة مائع، فيترتب عليه حرمة شربه.

فتلخص : أنّ مورد جريان الاستصحاب غير مورد القاعدة المضروبة لحكم الشكّ، ولكن الإشكال في صحّة التمسك بالاستصحاب في المقام كالتمسك بظاهر الكتاب والأخبار؛ حيث إنّ المفروض أنّا في مقام تأسيس الأصل الأوّلي للتعبد بالظنّ، وفرض عدم ثبوت حجّيّة شيء من الظواهر وغيرها من الظنون فعلاً. ولا بدّ من صرف الكلام إلى ما خرج - أو قيل بخروجه - عن هذا الأصل، وهو أمور :

الأمر الأوّل

حجّية ظواهر الألفاظ

فنقول : صحّة احتجاج العبد على المولى أو بالعكس يتوقّف على أمور :

الأوّل : صدور الكلام الذي يحتجّ به من المولى.

الثاني : تعيين ظهوره.

الثالث : إثبات إرادته لهذا الظهور.

الرابع : توافق الإرادة الجدّية مع الاستعماليّة.

أمّا الأوّل : فالبحت فيه : إمّا في أنّ الراوي الذي نسبّه إلى المولى ثقة أو لا ،

وإمّا في حجّية قول الثقة، والمتكفّل للأوّل هو علم الرجال، وللثاني علم الأصول أي مسألة حجّية خبر الواحد.

وأمّا الثاني : فالتكفّل لبيانه وإثباته هو التساير وعدم صحّة السلب أو

الرجوع إلى أهل اللغة.

وأمّا الثالث والرابع : وهو أنّ ظاهر اللفظ مراد للمولى استعمالاً، فليس

الوجه في إثباته أصالة الظهور، أو أصالة الحقيقة، أو أصالة عدم القرينة، أو أصالة

الإطلاق، ونحو ذلك ممّا ذكره في المقام؛ وذلك لما عرفت سابقاً في باب الحقيقة والمجاز: أنّ اللفظ في المجازات لا يستعمل في غير الموضوع له، بل هو مستعمل في معناه الموضوع له، لكن بادّعاء أنّه الموضوع له وتقدّم أنّ حسن المجازات إنّما هو لذلك، وإلاّ فمجرّد استعمال «أسد» في «زيد» لا حسن فيه.

وعلى أيّ تقدير فتخصيص العامّ وتقييد المطلق ليس مجازاً بأيّ معنى أريد منه؛ لأنّ لفظ العامّ والمطلق لم يستعمل في الخاصّ والمقيّد حتى يصيرا مجازاً، بل هما مستعملان في معناهما العامّ والمطلق بالإرادة الاستعمالية، لكن بعد الظفر بالمخصّص والمقيّد يستكشف عدم توافق الإرادة الجدّية مع الاستعمالية بالنسبة إلى الخاصّ والمقيّد.

والحاصل: أنّ ما ذكره في المقام: من التمسك بأصالة الظهور، كما ذهب إليه المحقّق صاحب الكفاية^(١) واختاره شيخنا الحائري^(٢) في أواخر عمره الشريف، أو بأصالة عدم القرينة، كما ذهب إليه الشيخ الأعظم^(٣) أو بأصالة عدم التخصيص أو التقييد في باب العمومات والمطلقات، كما ذهب إليه المحقّق العراقي^(٤) في المقام، غير صحيح؛ لأنّ الدافع للشكوك المتصورة في المقام ليس واحد ممّا ذكره؛ لأنّ الشكّ: إمّا في أنّه هل صدر الكلام من المولى مع الالتفات والقصد، أو أنّه صدر منه غفلة وسهواً؟ فالدافع لهذا الشكّ أصل خاصّ عقلائيّ، وهو أصالة عدم الغفلة والسهو؛ لعدم اعتناء العقلاء بهذا الشكّ، وإمّا في أنّه هل صدر منه لغرض، أو أنّه صدر عنه عبثاً ولعباً؟ فإنّ بناءهم مستقرّ على الحمل على أنّه لغرض

١ - كفاية الأصول: ٣٢٣ - ٣٢٤.

٢ - درر الفوائد: ٣٦١.

٣ - فرائد الأصول: ٣٤ سطر ٢.

٤ - نهاية الأفكار ٣: ٨٥ - ٨٦ وقد تمسك بذلك إلى جانب تمسكه بأصالة عدم القرينة.

لا عَيباً، وإما في أَنَّهُ هل صدر منه لتفهيم المخاطب أو لا؟ فهو - أيضاً - كذلك إذا خاطبه المولى بلا واسطة.

وأما إذا أخبر عنه بواسطة أو وسائط، كالأخبار التي بأيدينا من الأئمة الأطهار عليهم السلام فإن هذه الاحتمالات متصورة بالنسبة إلى الراوي الأول للشاني، كإخبار زارة لحريز، فالدافع للشكوك المذكورة فيها هو الأصول العقلائية المذكورة - أيضاً - بعينها.

وأما احتمال تعمده الكذب في النقل فيدفعه وثاقة الراوي وعدالته كما هو المفروض.

وأما احتمال أن يكون هناك قرينة حالية أو مقالية صارفة للظهور، واحتفاف الكلام بها، ولم يبينها الراوي عمداً، فهو - أيضاً - كذلك، وأما احتمال عدم بيانها سهواً وغفلةً فهو مدفوع بأصالة عدم السهو والخطاء.

وهكذا الكلام بالنسبة إلى الوسائط التي بعد الواسطة الأولى، وحينئذٍ فلا مورد لجريان أصالة الحقيقة أو أصالتي الظهور وعدم القرينة.

مع أَنَّهُ لا معنى لأصالة الظهور؛ لأنَّ الأصل لابد أن يضاف إلى الجملة لا المفرد، فإن أُريد بها أصالة تحقق الظهور فالمفروض أَنَّهُ ظاهر فيه بالوجدان. وإن أُريد منها أصالة حجّيته فهو مصادرة.

وإن أُريد منها أصالة صدور هذا الظاهر فمرجه إلى حجّية خبر الواحد. والعجب من المحقق العراقي ^(١) حيث إنَّه اعترف: بأنَّ العامَّ المخصَّص والمطلق المقيّد مستعملان في العموم والإطلاق بالإرادة الاستعمالية، إذ على ما ذكره تتبعاً فدافع احتمال التخصيص والتقييد هو أصالة تطابق الجدِّ والاستعمال، لا أصالة العموم والإطلاق، أو أصالة عدم التخصيص والتقييد، أو أصالنا الحقيقة

والظهور.

فتلخص : أنه لا مورد للأصول التي ذكرها الأعظم المتقدم ذكرهم عليهم السلام ^(١).

ثم إن في المقام خلافتين :

أحدهما : ما نسب إلى الأخباريين : من عدم حجبة ظواهر الكتاب ^(٢).

والثاني : ما نسب إلى المحقق القمي رحمته الله من عدم حجبه بالنسبة إلى من لم

يقصد إفهامه ^(٣).

فنقول : لا ريب ولا إشكال في حجة الظواهر مطلقاً سواء حصل منها الظن أم لا. وسواء قام الظن الغير المعبر عن خلافه أم لا : لاستقرار سيرة العقلاء على الأخذ بالظواهر والتمسك بها في جميع الأعصار والأمصار في الدعاوى والأقارير والوصايا والمكاتبات، ويحتجون بها؛ بحيث لا يقبل الاعتذار بعدم حجة الظواهر؛ إما لإفادتها الظن النوعي لهم، أو لأجل اختلال نظامهم مع عدم العمل بها، أو لغير ذلك، ولا يهم لنا بيان منشأ هذا البناء منهم.

التفصيل بين من قصد إفهامه وغيره

وأما ما ذكره المحقق القمي رحمته الله من التفصيل بين من قصد إفهامه وغيره، فوجهه الشيخ رحمته الله : بأن الظهور اللفظي ليس حجة إلا لإفادته الظن النوعي، فإن كان المخاطب ممن قصد إفهامه وجب عليه إلقاء الكلام على نحو لا يقع المخاطب معه في خلاف الواقع؛ بحيث لو فرض وقوعه في خلافه فهو إما لغفلة منه في التوجه

١ - لو احتملنا اعتماد المتكلم على قرينة منفصلة عن العام لم تصل إلينا، لا لأجل الغفلة والنسيان أو العمد، بل لأمر خارجية، فالظاهر أنه لا دافع لهذا الاحتمال إلا أصالة عدم القرينة. المقرّر حفظه الله.

٢ - هداية الأبرار : ١٦٢ .

٣ - قوانين الأصول ١ : ٣٩٨ سطر ٢٢ .

والالتهفات إلى ما اكتنف به الكلام الملقى إليه، وإما لغفلة المتكلم عن إلقاء الكلام على وجه يفى بالمراد، ومن المعلوم : أنَّ احتمال الغفلة من المتكلم أو المخاطب احتمال مرجوح في نفسه، مع انعقاد الإجماع من العقلاء على عدم الاعتناء باحتمال الغفلة من المتكلم والمخاطب، بل في جميع أمورهم وأعمالهم وأفعالهم.

وأما إذا لم يكن الشخص ممن قصد إفهامه فلا ينحصر سبب وقوعه في خلاف المقصود في الغفلة، فإننا إذا لم نجد في آية أو رواية ما يصرف الكلام عن ظاهره، لكن احتملنا أنه قد فهم المخاطب مراد المتكلم من قرينة قد خفيت علينا، فليس هذا الاحتمال لأجل غفلة المتكلم أو منّا؛ إذ لا يجب على المتكلم إلا نصب القرينة لمن يقصد إفهامه، مع أنَّ عدم تحقق الغفلة من المتكلم في محلّ الكلام مفروغ عنه لعصمته، وليس اختفاء القرينة لغفلتنا ومسبباً عن عدم التفاتنا، بل لدواعٍ أخر خارجة عن اختيار المتكلم والمكلف، فليس هنا ما يوجب بنفسه الظن بالمراد، وليس احتمال وجود قرينة لم تصل إلينا قد خفيت علينا - حتى بعد البحث والفحص - أمراً مرجوحاً؛ إذ كثير من الأمور قد اختفت علينا، بل لا يبعد دعوى العلم بأن ما اختفى علينا من الأخبار والقرائن أكثر ممّا ظفرنا به واطّلنا عليه، مع أنّنا لو سلّمنا حصول الظن بانتفاء القرائن المتصلة، لكن القرائن الحالية وما اعتمد عليه المتكلم؛ من الأمور العقلية والنقلية المنفصلة - الكلية والجزئية - المعلومه للمخاطب، ليست ممّا يحصل لنا الظن بانتفائها ولو بعد الفحص واليأس^(١). انتهى.

أقول : لا بدّ عليه عليه السلام من إثبات أمرين ليرتب عليهما عدم حجّة ظواهر

الكتاب إلا من طريق الانسداد:

أحدهما : إثبات أنَّ الأخبار الصادرة منهم عليهم السلام لم يقصد بها إفهام المكلفين

١ - فرائد الأصول : ٤١ سطر ٣.

٢ - أي المحقق القمي رحمته الله، المقرر.

المتأخرين عن زمان صدورهما، وهو الصُّغرى نعم الشكّ في ذلك كافٍ في إثبات ذلك.

الثاني: إثبات أنّها ليست حجّة بالنسبة إلى من لم يقصد إفهامه، وهو الكبرى للقياس.

فلو ثبت أنّ الأخبار والآيات ممّا قصد فيها إفهام جميع المكلفين أو منع الكبرى المذكورة للقياس وفرض إثبات حجّة ظواهرها بالنسبة إلى جميع المكلفين فلا يتمّ دعواه ومطلوبه.

أمّا الكبرى: ففيها أولاً: ما تقدّم من إطباق جميع العقلاء والعلماء على الاحتجاج بظواهر الألفاظ في جميع محاوراتهم من غير فرق بين المقصود إفهامه وبين غيره، والشارع - أيضاً - منهم، وتبعهم فيه، وأمضى بناءهم.

وثانياً: فلأنّه عليه السلام أوّل من اختار هذا القول ولم يسبقه في ذلك أحد قبله، فلو كان ذا صحيحاً لما سلك العلماء والعقلاء قبله خلافه، وأمّا دعوى العلم الإجمالي بوجود قرائن حالّة أو مقالّة بين المتكلم والمخاطب ولم تصل إلينا، فهي دعوى جزأية، ونحن لا نسلّم العلم الإجمالي المذكور بعد الفحص التامّ عنها والظفر ببعضها.

وأمّا الصُّغرى المذكورة فهي - أيضاً - ممنوعة، كما يظهر ذلك لمن لاحظ الأخبار المذكورة في أبواب القضاء من الوسائل، مثل رواية «محمّد بن مسلم»^(١) قال عليه السلام فيها: (من حفظ من شيعتنا أربعين حديثاً بعثه الله - عزّ وجلّ - يوم القيامة فقيهاً عالماً)، وهذا الخبر متواتر عنهم عليهم السلام وفي بعضها^(٢): (يتنفعون بها)، وظاهر

١ - وسائل الشيعة ١٨ : ٥٤، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٨، الحديث ٦.
٢ - وسائل الشيعة ١٨ : ٦٦ و ٧٠، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٨، الحديث ٥٤ و ٧٢.

ذلك إنما هو لتعليم الغير والعمل بها.

ومثل ما روي من أمرهم لشيعتهم بحفظ الكتب المضبوط فيها الأخبار، مثل ما روى المفضل بن عمر^(١) قال: قال لي أبو عبدالله عليه السلام: (أكتب واثق علمك في إخوانك، فإن مت فأورث كتبك بينك، فإنه يأتي على الناس زمان هرج لا يأنسون فيه إلا بكتبهم)، ومثل ما عن محمد بن الحسن بن أبي خالد شينولة^(٢) قال: قلت لأبي جعفر الثاني: جعلت فداك إن مشايخنا رويوا عن أبي جعفر وأبي عبدالله عليه السلام وكانت التقية شديدة، فكتبوا كتبهم، فلم ترو عنهم، فلما ماتوا صارت تلك الكتب إلينا، فقال: (حدثوا بها، فإنها حق)، وغير ذلك من الأخبار التي يستفاد منها: أن جميع المكلفين مقصودون بالإفهام من الأخبار الصادرة عنهم، فما اختاره^(٣) غير صحيح.

وأما ما ذكره الأخباريون: فما تمسكوا به لمذهبهم أمور ضعيفة واهية لا ينبغي التعرض لها بعدما عرفت من عدم الشبهة والارتياح في حجية الظواهر مطلقاً من غير فرق بين ظواهر الكتاب المجيد وغيره.

في دعوى تحريف القرآن وردّها

وأما دعوى تحريف القرآن فهي ناشئة عن بعض أخبار تنتهي إلى بعض الغلاة والضعفاء يدل بعضها على أنهم أسقطوا من الكتاب ثلثه: ثلثاً في مدح أهل البيت عليه السلام وثلثاً في ذم الخلفاء، وبقي ثلثه^(٣)، أو أنه قد سقط من بين قوله ﴿وَإِنْ

١- الكافي ١: ٤٢ / ١١، وسائل الشيعة ١٨: ٥٦، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٨، الحديث ١٨.

٢- الكافي ١: ٤٢ / ١٥، وسائل الشيعة ١٨: ٥٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٨، الحديث ٢٧.

٣- أنظر تفسير البرهان ١: ٢١ / ٧.

خِفْتُمْ أَنْ لَا تَنْفَسُوا فِي أَلْيَتَايَ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ^(١) الآية - أكثر من ثلث القرآن^(٢)، وأنه كان اسم علي^{عليه السلام} مذكوراً في بعض الآيات، مثل : ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾^(٣) وغيرها^(٤)، أو أَنَّ بعضاً من القرآن^(٥)، مع أننا نقطع بأن هذا القرآن هو الذي نزل على قلب رسول الله ﷺ بدون زيادة ولا نقصان، وهو الذي كان في زمان رسول الله ﷺ بيد المسلمين، ويقرؤونه ويحفظونه. وكيف يمكن تحريف القرآن في ذلك العصر مع شدة تعصب المسلمين الرؤساء منهم وغيره وكمال حفظهم له وكثير منهم كانوا حافظين له عن ظهر القلب مع صلابتهم في أمثال ذلك.

ومما يدل على ذلك : أنه لم يذكر ذلك علي ولا فاطمة^{عليهما السلام} في جملة مطاعنهما والاحتجاج على الشيخين، مع أنه من أهم المطاعن لو كان واقعاً. وأما ما ذكروه : من أن اسم علي^{عليه السلام} كان مذكوراً في القرآن في كثير من الآيات، كآية الشريعة المتقدمة.

ففيه : أنه لو كان كذلك فلم يخاف الله ﷻ من تبليغ ذلك مع التصريح به في القرآن الذي بيد المسلمين؟!

وأما ما ذكروه : من إسقاط ثلثي القرآن، فهو من المطالب الواهية، والأغلاط

١ - النساء (٤) : ٣ .

٢ - الاحتجاج ١ : ٥٩٨ .

٣ - المائدة (٥) : ٦٧ .

٤ - الأحزاب (٣٣) : ٥ .

٥ - ذكر في مواضع كثيرة من البحار بأن لفاطمة^{عليها السلام} مصحفاً وذلك كما في الجزء ٢٥، ص ١١٦ الرواية الأولى وكما في الجزء ٢٦، ص ١٨ الرواية الأولى وغير ذلك في مواضع أخرى من البحار إلا أنني لم أعثر على ما يدل على أن مصحفها أو بعض مصحفها من القرآن. المقرّر حفظه الله.

الواضحة، كما اتضح ذلك مما ذكرناه.

وأما ما نُقل : من أن بعض مصحف فاطمة عليها السلام من القرآن، فهو معارض بها في بعض الأخبار^(١) من أنه ليس في مصحفها عليها السلام حرف من القرآن، فهو أيضاً من الأغلاط الواضحة.

وذكر بعضهم^(٢) سورة سمّاها بسورة النور، وهي تتادي بأنها ليست من سنخ القرآن، بل من مجعولات البشر؛ لخلوّها عن الفصاحة والبلاغة وخروجهما عن نظم القرآن المجيد وعدم مشابقتها بكلام الله تعالى كما لا يخفى ذلك على من لاحظها. وأما ما ذكره أمير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة من قوله : أني جمعت القرآن مع جميع تأويلاته وتنزيلاته، فأبوا أن يقبلوه مني^(٣)، فلا يدلّ على ما ذهبوا إليه أيضاً، بل يدلّ على خلافه.

وأما الأمر الثاني - الذي ذكرنا أنه لابدّ من إثباته في صحّة مدّعى المحقّق القمي رحمته الله في عدم حجّيّة ظواهر الكتاب إلّا من طريق الانسداد - فقد تقدّم بعض الكلام فيما يتشخص به من التبادر وصحّة السلب في مباحث الألفاظ، ومنه قول اللّغوي، واختلفوا في حجّيّة قوله وعدمه^(٤)؛

في حجّيّة قول اللّغوي

والدليل على الحجّيّة : هو بناء العقلاء كلّهم على الرجوع في كلّ أمر إلى أهل الخبرة في ذلك الأمر في كلّ عصر وزمان، كما يرجع في تقويم البناء والدار إلى

١ - الكافي ١ : ١٨٥ أنظر باب ذكر الصحيفة والجفر والجامعة ...

٢ - أنظر بحر الفوائد : ١٠١ سطر ٨.

٣ - أنظر الاحتجاج ١ : ٦٠٧، ولم نعر عليه في نهج البلاغة.

٤ - الذريعة إلى أصول الشريعة ١ : ١٣، فرائد الأصول : ٤٦ سطر ١٠، كفاية الأصول : ٣٣٠.

نهاية الأفكار ٣ : ٩٤.

البارع وأهل الخبرة في صناعة البناء، وهكذا قول اللّغوي. ولكن للقائل بعدم حجّيته أن يقول: إنّ اللّغويين ليسوا من أهل خبرة ذلك وتمييز الحقائق عن المجازات، بل اللّغويون يذكرون موارد الاستعمالات، وهي أعمّ من الحقيقة والمجاز.

والتحقيق أن يقال: إنّ حجّية بناء العقلاء إنّما هي فيما أمضاه الشارع، وهو موقوف على استقرار ذلك البناء في زمانهم عليه السلام ليكون عدم ردعهم إياهم عن هذا البناء والطريقة إمضاءً لها، ولم يثبت بناء العقلاء في زمانهم عليه السلام على الرجوع إلى أهل اللّغة، والشك في ذلك واحتمال حدوث هذه الطريقة - على فرض تسليمها - كافٍ في عدم حجّيته؛ للعلم بعدم إمضاء الشارع لها مع تأخرها عن زمانه وبناء العقلاء - بنحو الكليّة - على الرجوع في كلّ أمر وفنّ إلى أهل الخبرة في ذلك الفنّ لا يكفي فيما نحن فيه لو لم يُعلم بناؤهم على ذلك في خصوص الرجوع إلى اللّغويين.

والحاصل: أنّ المقصود إثبات حجّية قول اللّغوي تعبدًا بدون اعتبار حصول الظنّ منه، بل ولو مع الظنّ الغير المعتمد على خلافه، مثل حجّية خبر الواحد، وهو يفتقر إلى إثبات استقرار بناء العقلاء على الرجوع إليهم في زمن الشارع وعدم ردعهم عنه، على نحو بنائهم على حجّية خبر الواحد والعمل به أو أصالة الصّحة في فعل الغير، ولم يثبت ذلك فيما نحن فيه لو لم نقل بثبوت عدمه؛ حيث إنّ الظاهر أنّ هذه الطريقة حادثة لم تكن في زمان الشارع. نعم لو حصل من الرجوع إلى قول اللّغوي الوثوق والاطمئنان في ظهور الألفاظ، صحّ الاعتماد عليه لأجل ذلك، كما يحصل في أغلب الموارد، لكنّه غير حجّية قول اللّغوي بالمعنى المتقدّم.

في اختلاف القراءات

وأما قضية تواتر القراءات التي تعرّضوا له في المقام : فإن أريد التواتر من القراء فلا يفيد فائدة.

وإن أريد تواترها عن النبي ﷺ فهو ممنوع، فإن التمسك لذلك بما ورد من تجويز النبي ﷺ للقراءة بأي نحو كان، إلا إذا بدّل آية الرحمة بآية العذاب أو بالعكس، ويتفرّع عليه جواز القراءة «ببسم الصمد الرؤوف» ونحو ذلك بدل «بسم الله»، فهو كما ترى؛ ممّا لا يمكن الالتزام به، وكذلك ما في بعض الروايات من نزول القرآن على سبعة أحرف^(١)، فإنّه معارض بالأخبار الدالة على أنّه واحد نزل من عند الواحد^(٢).

مضافاً إلى أنّهم اختلفوا في معنى نزوله على سبعة أحرف على ما يقرب من أربعين قولاً^(٣).

وأما قضية جواز القراءة : فالحق أنّه يتعيّن القراءة بما في أيدينا من القرآن، الذي أخذه المسلمون يداً بيد وصدرأ بصدر عن آبائهم خلفاً عن سلف، وهو الذي قامت عليه الضرورة القطعية؛ مثل ضرورة كون صلاة المغرب ثلاث ركعات، ولذا ترى أنّ الموجود منه في جميع الأعصار والأمصار هو هذا القرآن بعينه إلى زمان النبي الأكرم ﷺ حتّى من كانت قراءته عنده على خلافه، فالدليل على تعيين القراءة بهذا القرآن هو ما ذكرناه من الضرورة والتي يتحقّق التواتر من أحد أعشارها، وأنّه لا يجوز القراءة بغير ذلك من القراءات، فإنّه لا يُعْبَأُ بها؛ لاعتمادهم

١ - مسند أحمد بن حنبل ٢ : ٣٠٠، الدر المنثور ٢ : ٦.

٢ - الكافي ٢ : ٤٦١ / ١٢ و ١٣.

٣ - التبيان ١ : ٧ - ٨.

فيها على الاستحسانات أو الاجتهادات اللغوية والنحوية، مع أنّ اختلافهم فيها قد يؤدي إلى الاختلاف في المعنى مثل «يَطْهَرْنَ» - بالتخفيف^(١) - مع «يَطْهَرْنَ» - بالتشديد^(٢) - وليس الدليل على ما ذكرنا الروايات؛ كي يقال بتجوز القراءة بـ «مالك» و «ملك» أو «كُفُواً» بالهمزة والواو، فإنّه لا يجوز القراءة بـ «ملك» أو بالهمزة في «كُفُواً»؛ لأنّهما ليسا في القرآن.

١ - التبيان ٢ : ٢١٩ ، مجمع البيان ٢ : ٥٦١ .

٢ - نفس المصدر .

الأمر الثاني

في الإجماع المنقول

مما قيل بخروجه عن أصالة حرمة التعبد بالظن بالخصوص: الإجماع المنقول بخبر الواحد^(١)، وليس المراد من خروجه بالخصوص هو الخروج في قبال خروج خبر الواحد، بل المراد أنه من الظنون التي قام دليل خاص - غير دليل الانسداد - على حجّيته؛ ولو لأجل شمول الأدلة الدالة على حجّية خبر الواحد. وقبل الخوض في البحث عنه وبيان ما هو الحق المختار لابد من تقديم أمور: الأمر الأول: أن الإجماع في اصطلاح الخاصة غيره في اصطلاح العامة موضوعاً ومناطاً، فإن الإجماع عندهم: عبارة عن اجتماع أمة محمد ﷺ على شيء، كما عرّفه الغزالي^(٢)، أو اجتماع أهل الحل والعقد من أمته ﷺ كما عن الفخر الرازي^(٣)، أو اجتماع المجتهدين كما فسّره الحاجبي^(٤).

١ - معالم الدين : ١٨٢ ، المحصول ٢ : ٧٣ .

٢ - المستصفى ١ : ١٨١ .

٣ - المحصول ٢ : ٣ .

٤ - شرح العضدي (المختصر المنتهى لابن الحاجب) ١ : ١٢٢ .

ولعل وجه عدول الفخر والحاجبي عن تعريف الغزالي، هو أنه حيث كان مستند الخلافة عندهم هو الإجماع، وكان يرد على تعريف الغزالي بعدم اجتماع أمة محمد ﷺ على خلافة أبي بكر؛ لمخالفة علي بن أبي طالب عليه السلام وابن عباس وسلمان وعدة أخرى من المسلمين، عدل عنه الفخر إلى تعريفه بأنه عبارة عن اجتماع أهل الحل والعقد منهم - أي السياسيون - لا مطلق الأمة وجميعها. وعلى أي تقدير فالإجماع عندهم هو ذلك الاتفاق الخاص وأن المناطق في حجته هو نفس الاتفاق في قبال الأدلة الثلاثة، واستدلوا عليه: بأن النبي ﷺ قال: (لا تجتمع أمتي على خطأ)^(١) وبيعض الأخبار الأخر^(٢).

وأما الإجماع عند الإمامية - رضوان الله تعالى عليهم - فهو بنفسه ليس حجة مستقلة في قبال الأدلة الثلاثة، بل الحجة هي السنة، غاية الأمر أن الطريق إليها؛ إما خبر الواحد، وإما الإجماع الكاشف عن السنة، فالإجماع عندنا حجة إذا كشف عن قول المعصوم عليه السلام أو عن دليل معتبر، فإن المعصومين عليهم السلام هم أهل الحل والعقد الذين أمرنا بتلقي الأحكام منهم؛ بمقتضى حديث الثقلين المتواتر عند الفريقين^(٣)، ولا ملازمة بين وجوب أخذ الأحكام منهم عليهم السلام وبين مسألة الخلافة، فلو فرض عدم تسليم واحد لخلافتهم عليهم السلام فهو مأمور بأخذ الأحكام منهم للحديث القطعي المذكور، ولهذا قال في المعتبر: لو اجتمع اثنان أحدهما الإمام فهو حجة^(٤). وبالجمله: فحجّة الإجماع عندنا إنما هي لكشفه عن قول المعصوم؛ لقاعدة

١ - الدرر المنتثرة : ١٨٠ .

٢ - راجع المحصول ٢ : ٣٧ - ٣٩ .

٣ - أنظر إحقاق الحق ٤ : ٤٣٦ - ٤٤٣، بحار الأنوار ٤ : ١٠٤ و ٥ : ٢١، المستدرک علی الصحیحین ٣ : ١٠٩ - ١١٠ .

٤ - المعتبر : ٦ سطر ٢٢ . وفي نسخة المقرّر «الغنية» ؛ فانظر الغنية، ضمن الجوامع الفقهية : ٤٧٨ سطر ٨ .

اللطف أو غيرها، وإلا فالإجماع من حيث هو ليس حجة عندنا، والسرّ في تسمية ذلك إجماعاً: هو التحقّق على ما جرت به السيرة في قبال العامة.

الأمر الثاني: أنه سيجيء أن الدليل التامّ على حجّية أخبار الآحاد هو استقرار بناء العقلاء على العمل بها، وأمّا الآيات والروايات التي استدللّ بها - عليها على فرض تماميّتها - فهي إرشاد إلى ذلك وإمضاء لطريقتهم، وحيث إنّ بناء العقلاء دليل لثبوتهم، لا بدّ من إحرازه بنحو القطع ببنائهم عليها واتكالمهم عليها، فمع عدم إحراز بنائهم على عملهم بها، أو عدم إحراز إمضاء الشارع لبنائهم، فهو لا يصلح دليلاً على حجّيتها.

والأخبار مختلفة باعتبار اختلاف المخبر به، فإنّ المخبر به: إمّا أمر محسوس بنحو المتعارف، مثل: سماع زارة لقول الإمام عليه السلام وإمّا محسوس، لكن لا بالنحو المتعارف؛ لكونه من الغرائب، كرؤية الجنّ ونحو ذلك من النوادر. وإمّا غير محسوس، لكن له مبادٍ محسوسة، وذلك مثل الشجاعة ومملكة العدالة والسخاوة ونحوها.

وإمّا غير محسوس له مبادٍ محسوسة، لكنها بعيدة عن الحسّ مثل الاجتهاد. لا إشكال في حجّية خبر الواحد في القسم الأوّل والثالث، وأمّا الثاني والرابع فليس بناء العقلاء على القبول بمجرد أخبار الواحد؛ لقرب احتمال الاشتباه وقوّته ولو فرض ثقة المخبر؛ لاحتمال التباس الأمر عليه وتصوير صورة الجنّ في ذهنه بسبب بعض التخيّلات، ومن هذا القبيل أخبار رؤية وليّ العصر - عجل الله تعالى فرجه - فإنّه مع ورود الروايات في تكذيب مدّعي ذلك^(١) كيف يمكن تشخيص المدّعي لكون من رآه هو الحجّة - عجل الله تعالى فرجه - ابتداءً؟! ولا يخفى على من لاحظ الكتب المعتمدة المنقول فيها حكايات كثيرة في غاية الكثرة المشتملة

١ - كتاب الغيبة، الشيخ الطوسي: ٣٩٥.

على وصول بعض الأعاض من العلماء وتشرفه لخدمته واستفادتهم منه عليه السلام بحيث لا يمكن إنكار جميعها، والأخبار الدالة على تكذيب رؤيته منزلة على دعوى رؤيته بدعوى نيابته الخاصة من قبله عليه السلام كنيابة الحسين بن روح وغيره من النواب الأربعة. وعلى فرض ثقته يزول الوثوق بنفس هذه الدعوى إذا صدرت منه مكرراً، (وعلى فرض عدم زوال الوثوق منه) فباب الاشتباه والخطأ مفتوح، ولا دافع له؛ لقوة هذا الاحتمال، وعدم بناء العقلاء على ترتيب الأثر عليه بمجرد الأخبار به.

ملاك حجّة الإجماع

الثالث من الأمور: أنّه اختلف مشارب الأعلام في مدرك حجّة الإجماع المحصل الذي هو أحد الأدلة الأربعة:

ف قيل: إنّ الوجه في حجّيته هو دخول المعصوم عليه السلام بشخصه في المجمعين^(١).

ونُسب إلى شيخ الطائفة: أنّ الوجه في حجّيته هو قاعدة اللطف؛ أي إذا اجتمع العلماء كلّهم على حكم من الأحكام، فلو كان مخالفاً للواقع وجب على الإمام عليه السلام إلقاء الخلاف بينهم من باب وجوب اللطف عليه^(٢).

وقيل: إنّ المدرك في حجّيته هو كشفه عن فتوى المعصوم عليه السلام ورأيه^(٣). وهذا أقرب الوجوه عندي.

أمّا الوجه الأوّل: فهو بعيد حتى في زمان الغيبة الصغرى؛ وذلك لأنّه عليه السلام لم يكن يحضر المجالس، ويتكلّم مع كلّ أحد بحيث يراه الناس ويعرفونه، بل كان

١ - الذريعة إلى أصول الشريعة ٢: ٦٠٥.

٢ - أنظر عدّة الأصول: ٢٤٦ - ٢٤٧.

٣ - قرّره في نهاية الأفكار ٣: ٩٧.

ذلك مقصوراً على بعض الخواص، وعلى فرض إخبار أحد هذا النحو من الإجماع لا يقبل منه، ولا يترتب عليه أثر؛ لما عرفت من أن بناء العقلاء - الذي هو العمدية في الدليل على حجّية خبر الواحد - دليلٌ لُبِّي لا بدّ من إحراز تحقّقه في كلّ موضع يستدلّ به، وقد عرفت أنّه ليس بناء العقلاء على القبول وترتيب الأثر فيما لو كان المُخْبَر به من الغرائب وإن كان محسوساً؛ لقوّة احتمال الخطاء والاشتباه فيه، فإنّه كيف يمكنه معرفة أن ما رآه هو الإمام عليه السلام لعدم رؤيته له قبل ذلك، فاحتمال الخطاء فيه قويّ، وليس بناء العقلاء على أصالة عدم الخطأ في أمثال ذلك.

وأما قاعدة اللطف : فهي بمكان من الضعف؛ لعدم قيام دليل على وجوب إلقاء الخلاف على الإمام بنحو ما ذكره صاحب النعمان.

وأما الكشف عن دليل معتبر فهو - أيضاً - ضعيف؛ لأنّه لو كان فتوى مثل الشيخ صاحب النعمان وأمثاله لأجل وجود رواية معتبرة دالّة عليها، لذكروها في كتب الأخبار مثل سائر الأخبار. فبقي الأخير، وهو الحق.

توضيحه : أن حجّية الإجماع إنّما هي لأجل أنّه يكشف عن فتوى المعصوم عليه السلام ورأيه، وهو فيما إذا لم يكن على وفقه دليل أو أصل أو دعوى إجماع على خلافه، فإن أصحاب الأئمة كانوا يُفتون ، كما كانوا يُحدّثون الأخبار، وليس الإفتاء منحصراً في المتأخّرين عن زمانهم، ولذا أمروا بعض أصحابهم بالإفتاء للناس وقال عليه السلام : (إني أحبّ أن أرى مثلك يُفتي الناس)^(١)، ويبتوا علاج تعارض الأخبار، فإذا أجمع الفقهاء - الذين هم بطانتهم - على حكم من الأحكام، وليس هناك أصل أو دليل يُحتمل اعتمادهم عليه، يُستكشف منه بنحو القطع أن ذلك فتوى المعصوم عليه السلام أخذه الفقهاء منهم عليهم السلام ووصل إلينا يداً بيد وصدراً بصدور.

والفرق بين هذا وبين القسم الثالث واضح؛ حيث إنّ المستكشف في هذا

١ - الفهرست ، الشيخ الطوسي : ١٧ ، باب أبان.

القسم حكم من الأحكام الواقعية، بخلاف القسم الثالث، فإنّ المستكشف فيه من الإجماع هو دليل الحكم الواقعي، لا نفس الحكم الواقعي.

وأيضاً يمكن أن يورد على القسم الثالث : بأنّه على فرض كشفه عن دليل معتبر عندهم؛ لأجل عدم احتمال إفتاء الشيخ عليه السلام وأمثاله بدون دليل ومدرك، لكن لا يُستكشف بذلك تماميّة دلالاته عندنا؛ لاحتمال اجتهادهم ذلك من رواية لو وصلت إلى المتأخّرين لم يتمّ دلالتها عندهم، وأدّى نظرهم إلى خلاف نظرهم، كما وقع ذلك في كثير من الاستنباطات، مثل: انفعال ماء البئر بمجرد ملاقة النجس عند القدماء^(١)؛ للروايات^(٢) الواردة في ذلك، ولكن المتأخّرون^(٣) فهموا منها خلاف ذلك.

وبالجملة : المستكشف بالإجماع على هذا الوجه هو وجود الدليل المعتبر، لا تماميّة دلالاته؛ لعدم حجّية اجتهادهم لنا، اللهم إلّا أن يُضمّ إلى ذلك التقييد: بأنّه لو وصل إلينا لفهمنا منه ما فهموه منه، لكن لا دليل عليه، فإنّ الثابت به أصل وجود الدليل، لا دلالاته.

وأما ما ذكره في أوّل المبسوط: من أنّ المبسوط في كتب الفقهاء هو متون الأخبار وصريح ألفاظها حتّى أنّه لو غيّر لفظ مسألة، عبّر عن معناها بغير اللفظ المعتاد لهم لعجبوا منه، ولم يعتمدوا عليها، وأنّها لم تكن مبوّبة مرتّبة، حتّى أنّ مخالفينا كانوا يستحقرون فقه أصحابنا الإماميّة ولقّة الفروع والمسائل، ويقولون: إنهم أهل حشو ونقص، وأنّ من لا يعمل بالقياس والاجتهاد لا طريق له إلى التفريعات وكثرة الفروع، وهذا جهل منهم بمذهبنا ولو لاحظوا أخبارنا وفقهنا لعلموا أنّ جُلّ ما ذكروه من المسائل موجود فيها، وكنت على قديم الوقت وحديثه متشوّق

١ - المقنعة : ٦٤، المبسوط ١ : ١١، الوسيلة : ٧٤، السرائر ١ : ٦٩.

٢ - وسائل الشيعة ١ : ١٣١ - ١٤٣، كتاب الطهارة، أبواب الماء المطلق، الباب ١٥ - ٢٢.

٣ - القواعد ١ : ٥ سطر ٦، التنقيح الرائع ١ : ٤٤.

النفس إلى عمل كتاب مشتمل على ذلك، وتتوق نفسي إليه ، فيقطعني عن ذلك الحوادث والقواطع، وتضعف نيّتي - أيضاً - عنه رغبةً هذه الطائفة عنه وتركاً عنايتهم به لما ذكرناه^(١).

ففيه : أن جميع الكتب المدوّنة قبل زمان الشيخ رحمته مثل كتاب «الوسيلة» لمحمد بن علي بن حمزة الذي توفّي قبل ولادة الشيخ رحمته بثلاث سنين، وكذلك الكتب التي ألّفها المعاصرون له، مع أنّهم أقدم منه، كالسيد في «الانتصار» و «الناصرات»، و «المراسم» لسأّر ونحوهم، فإنّها ليست كذلك، وإنّ الفتاوى المذكورة فيها ليست متون الأخبار، بل هي من نتائج الأفكار والاجتهادات؛ لاختلاف عبائرهم في تلك الكتب، واستدلالات السيد رحمته في الكتابين بالدقائق الأدبيّة، ك «الشرائع» للمحقّق رحمته لكنّها أقلّ فروعاً من «الشرائع».

نعم يمكن أن يقال : إنّ «مُقتنة» المفيد و «مُقتنع» الصدوق أو بعضاً آخر من كتب القدماء كذلك تقريباً، لا أن جميع الكتب الفقهيّة المدوّنة في ذلك العصر كذلك. إذا عرفت ما ذكرنا نقول : قد تقدّم أن الإجماع الدخولي بنحو نقل المسبّب لا دليل عليه؛ لعدم إحراز بناء العقلاء على العمل بأخبار الآحاد في مثل ذلك، وكذلك بناءً على قاعدة اللطف.

وأما بنحو نقل السبب فالألفاظ الدالّة على تعداد المجمعين مختلفة من هذه الحيثيّة، فإنّه قد يقال: «إنّه لا خلاف بين العلماء في كذا»، وقد يقال: «اتّفق العلماء على كذا»، وقد يقال: «أجمع العلماء» والأخير أو هن من الأوّلين؛ لأنّه كثيراً ما يُراد منه الدليل المعبر، كما صرّح بذلك السيّد أبو المكارم^(٢) والشيخ رحمته^(٣) ولا يحتمل

١ - المبسوط ١ : ١ - ٢.

٢ - الغنية، ضمن الجوامع الفقهيّة: ٤٨٠ سطر ٢٨.

٣ - عدّة الأصول: ٢٣٣ سطر ١٢.

ومما ذكرنا: يظهر الحال في المتواتر المنقول بخبر الواحد، فإنّ الكلام فيه هو الكلام في الإجماع المنقول بخبر الواحد طابق النعل بالنعل.

الأمر الثالث

في الشهرة

الثالث ممّا توهّم^(١) خروجه بالخصوص عن أصالة حرمة العمل بالظنّ الشهرة الفتوائية لا الروائية، لكن الظاهر إرادة كليهما. والتفصيل موكول إلى محلّه. وعلى أيّ تقدير : إن أريد بها الشهرة الكاشفة عن رأي المعصوم عليه السلام بالحدس القطعي، فإنّه لو اتّفق الفقهاء - إلا الشاذ النادر - في مسألة من المسائل يحصل الحدس منه بنحو القطع عن رأي المعصوم عليه السلام مع عدم وجود دليل أو أصل فيها يعتمد عليهما، أو كان على خلاف فتواهم مع رعاية الفقهاء كمال الاحتياط في مقام الفتوى، وعدم إفتائهم بلا حجة ومدرك معتبر، فلا إشكال في حجّيتها - حينئذٍ - فإنّها بعينها هو الإجماع الذي يُحدس منه بنحو القطع برأي الإمام عليه السلام. وإن أريد حجّة الشهرة بنفسها في قبال الأدلّة الأربعة بدون اعتبار كشفها عن رأي المعصوم عليه السلام فهي ممنوعة، ولا أظنّ أن يقول بحجّيتها أحد.

وفي الاستدلال لها بذيل آية التفقه^(١) ما لا يخفى، وكذلك الاستدلال لها بأدلة حجّية خبر الواحد؛ لأنّ الظنّ الحاصل من الشهرة أقوى من الظنّ الحاصل من خبر الواحد، فإنّه ممنوع؛ لأنّ حجّية خبر الواحد ليس لأجل إفادته الظنّ، وكذلك الاستدلال لذلك بمرفوعة زرارة^(٢)، فإنّها لا تصلح للاستناد إليها؛ لأنّها في غاية الضعف من حيث السند.

نعم يمكن الاستدلال لها بمقبولة عمر بن حنظلة، التي رواها المشايخ الثلاثة؛ بإسنادهم عن عمر بن حنظلة، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا، يكون بينهما منازعة في دين أو ميراث، فتحاكما إلى السلطان أو إلى القضاة، أيحلّ ذلك؟

قال عليه السلام: (من تحاكم إليهم في حقّ أو باطل فإنّما تحاكم إلى الطاغوت، وما يحكم له فإنّما يأخذه سُحتاً وإن كان حقّه ثابتاً؛ لأنّه أخذ بحكم الطاغوت، وإنّما أمر الله أن يُكفر به؛ قال الله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَن يُتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَن يَكْفُرُوا بِهِ﴾^(٣)).

قلت: فكيف يصنعان؟

قال عليه السلام: (ينظران من كان منكم قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا، فليرضوا به حكماً؛ فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً فإذا حكم بحكمنا، فلم يقبل منه، فإنّما يحكم الله استخفّ، وعلينا قد ردّ، والرادُّ علينا الرادُّ على الله، وهو على حدّ الشرك بالله).

١ - التوبة (٩): ١٢٢، وهي آية النفر: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا...﴾.

٢ - عوالي اللآلي ٤: ١٣٣ / ٢٢٩، مستدرک الوسائل ١٧: ٣٠٣، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ٢.

٣ - النساء (٤): ٦٠.

قلت : فإن كان كل رجل يختار رجلاً من أصحابنا، فرضياً أن يكونا الناظرين في حقهما، فاختلفا فيما حكما، وكلاهما اختلفا في حديثكم؟ قال: (الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما، ولا يلتفت إلى ما حكم به الآخر).

قلت : إنهما عدلان مرضيان عند أصحابنا؛ لا يفضل واحد منهما على الآخر؟ قال : (ينظر ما كان من روايتهم عنّا في ذلك الذي حكما به، المُجمَع عليه بين أصحابك، فيؤخذ به من حكمهما، ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإن المُجمَع عليه لاريب فيه، وإنّما الأمور ثلاثة : أمر بيّن رشده فيتّبع، وأمر بيّن غيّه فيجتنب، وأمر مُشكل يردّ حكمه إلى الله، قال رسول الله ﷺ : حلال بيّن، وحرام بيّن، وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرّمات، ومن أخذ بالشبهات وقع في المحرّمات، وهلك من حيث لا يعلم).

قال قلت : فإن كان الخبران عنكم مشهورين، قد رواهما الثقات عنكم؟ قال : (ينظر ما وافق حكمه حكم الكتاب والسُنّة، وخالف العامّة، فيؤخذ به، ويُترك ما خالف الكتاب والسُنّة، ووافق العامّة)^(١). الحديث.

فنقول : ظاهر الرواية إلى قوله : (ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر) أنّه مربوط بباب القضاء والحكومة، ولا ارتباط له بباب التعارض، وأنّ الأصدقيّة في الحديث والأفقيّة والأورعيّة إنّما هي في ترجيح حاكم على آخر، لا في ترجيح رواية على أخرى، والمرجّح في باب تعارض الخبرين منحصر في مخالفة الكتاب وموافقة العامّة لا غير، وليست الأصدقيّة ونحوها ممّا ذكر في صدر الرواية من مرجّحات الخبر، وكذلك الشهرة الفتوائية؛ لأنّ الترجيح إنّما هو في الخبرين اللذين

١ - الكافي ١ : ٥٤ / ١٠، الفقيه ٣ : ٥ / ٢، تهذيب الأحكام ٦ : ٣٠١ / ٨٤٥، وسائل الشيعة

١٨ : ٧٥، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ١.

كلاهما حجة، والخبر المخالف للمشهور ليس بحجة.

ومما يشهد لما ذكرناه: أنهم لم يذكروا روايتي موسى بن أكيل^(١) وداود بن الحصين^(٢)، المتضمنتين لتقديم الأئمة والأورع والأعدل من الحكميين المختلفين في باب التعارض، مع ذكرهم روايات^(٣) أخر تدلّ على ترجيح ما يخالف العامة ويوافق الكتاب فيه، فيعلم من ذلك أنّ هذه الأوصاف ليست من مرجّحات أحد الخبرين، بل الحكميين، نظير الأصبغ وجهاً في تقديم أحد الإمامين للجماعة.

وقوله عليه السلام: (ينظر إلى ما كان من روايتهم عنّا المجمع عليه)، فالظاهر أنّ المراد تقديم ما هو الأشهر بحسب الفتوى؛ يعني الرواية التي أفتى المشهور بمضمونها، فإنّ المتبادر من هذه الجملة هو ذلك، لا الشهرة الروائية ولو مع فتوى المشهور على خلافها.

ويدلّ عليه: قوله: (فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه)، فإنّ الذي يصحّ نفي الريب عنه هو الخبر الذي أفتى المشهور على طبقه، لا الخبر الذي رواه المشهور، لكن فتواهم على خلافه، فإنّه لا يصحّ نفي الريب عنه، فإنّ فيه كلّ الريب.

وكذلك قوله عليه السلام: (إنّما الأمور ثلاثة...) الخ، فإنّ الخبر الذي رواه المشهور مع كون فتواهم على خلافه، هو بين الغيّ أو مشتبّه، بخلاف الخبر الذي تطابقه فتوى المشهور، فإنّه بين الرشد، ومخالفه بين الغيّ، وكذلك الحلال البيّن والحرام البيّن إنّما هو في المشهور بحسب الفتوى، لا مجرد الشهرة بحسب الرواية، فإنّه مشكل

١ - تهذيب الأحكام ٦: ٣٠١ / ٨٤٤، وسائل الشيعة ١٨: ٨٨، كتاب القضاء، أبواب صفات

القاضي، الباب ٩، الحديث ٤٥.

٢ - تهذيب الأحكام ٦: ٣٠١ / ٨٤٣، وسائل الشيعة ١٨: ٨٠، كتاب القضاء، أبواب صفات

القاضي، الباب ٩، الحديث ٢٠.

٣ - الكافي ١: ٥٥ / ٤، وسائل الشيعة ١٨: ٨٤ - ٨٦، كتاب القضاء، أبواب صفات

القاضي، الباب ٩، الحديث ٢٩ - ٣٥.

ومشتبه.

وأما قوله عليه السلام : (فإن كان الخبران عنكم مشهورين ...) إلخ، ففيه احتمالان:
الأول : أن يكون قد انتقل الإمام من الحكم المذكور إلى حكم تعارض الخبرين.

الثاني : أن المقصود هي الشهرة في الفتوى؛ حيث إننا وإن لم نُسَلِّم ما تقدّم من الشيخ عليه السلام في أول المبسوط من أن الكتب التي دونها القدماء هي متون الروايات المأثورة عن الأئمة عليهم السلام وأنهم ذكروها بصورة الفتوى، لكن القدر المسلّم هو أنه لم تكن الكتب المدونة في عصر الأئمة عليهم السلام كتب الفتوى مجردة، بل كانوا يذكرون الروايات - التي تلقوها عن الأئمة عليهم السلام التي عملوا بها - بحذف الإسناد، وحينئذٍ فالمراد من شهرة الخبرين معاً هي الخبران اللذان هما مبنى فتوى ناقلهما بمضمونها، فمرجه إلى الشهرة الفتوائية، فهذه الرواية تدلّ على أن الشهرة الفتوائية التي تكشف عن رأي المعصوم عليه السلام حجة، بل لا تفتقر حجّة هذه الشهرة إلى هذه الرواية، فإنّ دليلها معها، وأيضاً قوله : (فإنّ المجمع عليه ...) إلخ، كبرى كلّية عقلائية، لا أنّه تأسيس لحجّة الشهرة.

وأما الشهرة التي لا تكشف عن رأي المعصوم عليه السلام بالحدس القطعي، فلا تدلّ الرواية على حجّتها.

نعم بناءً على ما ذكره بعض الأعظم، واستظهره من الرواية - من أن المراد منها هي الشهرة الروائية^(١) - لا يبعد دلالة الرواية على حجّة الشهرة في الفتوى أيضاً؛ حيث إنّه لابدّ - حينئذٍ - من تصرف وتأويل في الرواية بأن يقال: إنّ المراد من قوله عليه السلام : (فإنّ المجمع عليه لاريب فيه) أنّه يجب التعبد بما هو المشهور من حيث أنّه مشهور وأنته لاريب فيه تعبدًا، ولزم التعبد والأخذ به.

١ - كفاية الأصول : ٣٣٦، فوائد الأصول ٣ : ١٥٣، نهاية الأفكار ٣ : ١٠٠.

وأما ما ذكره الميرزا النائيني رحمته من الإشكال على الرواية من أنه لا يصلح حمل قوله عليه السلام: (لاريب فيه) على عدم الريب بقول مطلق، بل لابد أن يُراد منه بالإضافة إلى ما يُقابله، وهذا يوجب خروج التعليل عن كونه كبرى كلية؛ لأنه يعتبر في الكبرى الكلية صحة التكليف بها ابتداءً بلا ضم المورد إليها، كما يقال: «كل مسكر حرام»، ولا يصح أن يقال: يجب الأخذ بكل ما لاريب فيه بالإضافة إلى ما يُقابله؛ لأنه - حينئذٍ - يلزم الأخذ بكل راجح بالنسبة إلى غيره، وبأقوى الشهرتين، وبالظن المطلق، وغير ذلك من التوالي الفاسدة التي لا يمكن الالتزام بها، فالتعليل أجنب عن أن يكون من الكبرى الكلية التي يصح التعدي عن موردها، فلا تعم الشهرة الفتوائية، بل هي تختص بالشهرة الروائية^(١).

ففيه: أنه ليس المراد بعدم الريب هو عدم الريب الإضافي، بل المراد عدم الريب العرفي العقلاني، وحينئذٍ فلا تلزم التوالي الفاسدة التي ذكرها.

الأمر الرابع

الخبر الواحد

الرابع ممّا خرج عن أصالة حرمة التعبد بالظنّ، وقام الدليل على حجّيته بالخصوص، خبرُ الواحد، واختلف العلماء في حجّيته وعدمها على قولين: فذهب جماعة^(١) إلى عدم حجّيته، وادّعى بعضهم الإجماع عليه، وأنّ العمل بأخبار الآحاد عند الأصحاب مثل القياس في بطلانه^(٢). وذهب الأكثر^(٣) إلى حجّيته.

-
- ١ - الذريعة إلى أصول الشريعة ٢ : ٥٢٨ - ٥٢٩، الغنية، ضمن الجوامع الفقهية : ٤٧٥ سطر ١٤، السرائر ١ : ٥٠.
 - ٢ - رسائل الشريف المرتضى ٣ : ٣٠٩، و ١ : ٢٤.
 - ٣ - عدّة الأصول : ٥١ سطر ١١، مبادئ الوصول : ٢٠٣، معالم الدين : ١٨٨ سطر ٣، الوافية، الفاضل التونسي : ١٥٩، كفاية الأصول : ٣٣٧.

الفصل الأول

أدلة عدم حجّية خبر الواحد

واستدلّ الأولون بالأدلة الأربعة :

فمن الكتاب : قوله تعالى : ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ الظَّنُّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾^(١)، وقوله تعالى : ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^(٢)، وقوله تعالى في ذيل آية النبأ : ﴿أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ﴾^(٣)؛ حيث إنّ خبر الواحد لا يفيد إلا الظنّ، والعمل به عمل بغير علم وعمل بجهالة، فتشملة الآيات المذكورة، والتحقيق في الجواب : أنّ الاستدلال بها مستلزم للمحال، وأنّه يلزم من الاستدلال بها عدم صحّة الاستدلال بها؛ وذلك لأنّ قوله تعالى : ﴿إِنْ الظَّنُّ لَا يُغْنِي﴾ .

وغيره - كالقضيّة الحقيقيّة - يشمل جميع أفراد الظنون، ومنها ظواهر هذه الآيات، فلا يصحّ الاستدلال بها.

فإن قلت : يمكن أن يقال بخروج الظنّ الحاصل من هذه الآيات عن عمومها أو إطلاقها؛ تخلصاً عن الإشكال وفراراً عن لزوم الاستحالة المذكورة، وتبقى سائر أقسام الظنون - التي منها خبر الواحد - تحتها .

قلت : لا ينحصر طريق التخلص عن الاستحالة بما ذكرت، بل يمكن

١ - النجم (٥٣) : ٢٨ .

٢ - الإسراء (١٧) : ٣٦ .

٣ - الحجرات (٤٩) : ٦ .

التخلص عنها بالقول بخروج بعض الظنون - الذي قام الدليل الخاص على حجتيه، مثل الظواهر وخبر الواحد - عن مفاد الآيات.

فالتخلص عن الإشكال: إنما هو في أن الآيات لا تشمل مثل الظواهر وخبر الواحد وأصالة الصحة في فعل الغير ونحوها، التي استقرّ بناء العقلاء في جميع الأعصار والأمصار على العمل بها، وبقاء نظامهم وأمور معاشهم وسوقهم مبني على ذلك، ولا يعتنون باحتمال الخلاف فيها، فإنهم كثيراً ما يشترون من السوق ما يحتاجون إليه، ولا يخطر ببالهم احتمال كونه سرقة، وليس ذلك إلا لأجل أن اليد أمانة على الملكية، مع أنها لا تفيد إلا الظن.

ويشهد لذلك: أنه لم تتغير عاداتهم وبنائهم على ذلك بعد نزول هذه الآيات، ولم يختل سوقهم وسائر ما بنوا عليه؛ من العمل بخبر الواحد وأصالة الصحة في فعل الغير ونحوهما من الظنون، بل استمروا على العمل بهذه الظنون الخاصة كما كانوا يعملون بها قبل نزول هذه الآيات، وليس ذلك إلا لعدم تبادل هذه وأمثالها من الظن وغير العلم الذي أخذ في موضوع هذه الآيات.

وما أجاب به عنها بعض: بأنها راجعة إلى الأصول الاعتقادية، لا الفروع الفقهية^(١).

فيه: أنه وإن صح في مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾ بقرينة سياقها، لكنه لا يصح في مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ ونحوه مما يعم الظن في الفروع لو لم نقل باختصاصها بها.

ثم إنه ذكر المحقق الخراساني والأستاذ الحائري رحمهما في مقام الجواب عن الاستدلال بالآيات: أن الدليل على حجتيه خبر الواحد؛ إما الروايات، وإما السيرة العقلية:

أما الروايات فهي حاكمة على هذه الآيات؛ لأن هذه الآيات لا تُعَيِّن موضوعها؛ وأن هذا ظنٌّ دون ذلك، ومقتضى الروايات هو إلغاء احتمال الخلاف في خبر الواحد وجعله علماً في عالم التشريع. وأما السيرة العقلائية فيمكن ورودها على الآيات، ولا أقل من حكومتها عليها^(١).

وزاد الميرزا النائيني رحمته أنه لا يمكن أن يقال: إن هذه الآيات رادعة عن السيرة العقلائية؛ لاستلزامه الدور؛ لأن الردع بها يتوقف على عدم مخصّصة السيرة للآيات، وهو موقوف على ردع الآيات عنها، وهو محال^(٢). انتهى ملخصاً. أقول: وفيما ذكره إشكال؛ لأن الأخبار الواردة في حجّة خبر الواحد هي مثل (العمري وابنه ثقتان؛ فما أديا إليك عنّي فعني يؤديان)^(٣) ونحوها التي هي في مقام توثيق بعض الرواة - كما تقدّمت إليه الإشارة - لا في مقام إيجاب العمل بأخبار الأحاد.

سَلّمنا ذلك، لكنّها معارضة بالآيات ومخصّصة لها، لا أنّها حاكمة عليها؛ لأنّ الحكومة: عبارة عن أن يكون أحد الدليلين ناظراً إلى الدليل الآخر ومفسراً له، وليس لسان هذه الأخبار أن خبر الواحد علمٌ تعبّداً؛ لتكون حاكمة على الآيات. وأما السيرة العقلائية فلا تُسَلّم ورودها على الآيات - أيضاً - ولا حكومتها؛ لأنّ الورود: عبارة عن خروج شيء عن موضوع دليل حقيقةً تعبّداً، كما لو قيل: «لا تتقف ما ليس لك فيه حجة» - كما لا تبعد إرادة ذلك من العلم في الآية

١ - أنظر حاشية فرائد الأصول، المحقق الخراساني: ٧٢ سطر ٣، ودرر الفوائد: ٣٩٣ - ٣٩٤.

٢ - فوائد الأصول ٣: ١٦١ - ١٦٢.

٣ - الكافي ١: ٢٦٥ / ١، وسائل الشيعة ١٨: ٩٩، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ٤.

الشريفة - ودلّ دليل آخر على حجّية خبر الواحد تعبّداً، فإنّ الدليل الثاني - حينئذٍ - وارد على الأول؛ حيث إنّه أخرج خبر الواحد عن موضوع الأول بجعله حجّةً واقعاً تعبّداً، والسيرة المذكورة ليست كذلك بالنسبة إلى الآيات.

وأما الحكومة فقد عرفت أنّها تحتاج إلى اللسان والشرح والتفسير لفظاً للدليل الآخر، والسيرة من الأمور اللَّبِّيَّة التي لا لسان لها، فإنّهم اعترفوا بأنّ المراد من الظنّ وعدم العلم المأخوذ في موضوع الآيات هما الاصطلاحيّان، وحينئذٍ فلا يتحقّق هناك ورود ولا حكومة.

وأما ما أفاده الميرزا النائيني رحمته من لزوم الدور ففيه : أنّ عدم مخصّصيّة السيرة للآيات وإن يتوقّف على ردع الآيات عنها، لكن ردع الآيات عنها لا يتوقّف على عدم تخصيصها لها، فإنّ الآيات المذكورة قطعيّة السند، ولها ظاهر مستقلّ في الدلالة لا تحتاج في دلالتها إلى شيء، فالحقّ في الجواب هو ما ذكرناه من انصراف الآيات عن مثل هذه الظنون بالتفصيل المتقدّم، أو تخصيص الآيات بأدلة حجّية خبر الواحد.

ويمكن الجواب بوجهين آخرين تكون أدلّة حجّية خبر الواحد واردة على الآيات المذكورة بناءً عليهما :

أحدهما : أنّه ليس المراد من العلم في قوله ﴿لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ هو العلم الوجداني القطعي، بل المراد منه الحجّة، فمعناه: لا تقف ما ليس لك به حجّة؛ وذلك لأنّه لو كان الواجب في الشريعة هو اتّباع العلم الوجداني، يلزم منه إهمال كثير من أحكام الشريعة بل أكثرها؛ لأنّه قلّما توجد مسألة من المسائل الفرعية يحصل القطع بها بالخبر المتواتر ونحوه ممّا يفيد العلم، بل أكثرها ثبت بأخبار الآحاد، ولا يمكن إيجاب تحصيل العلم بها، وكذلك أجزاء الصلاة وشرائطها ونحوها من العبادات.

والقول بالتخصيص - أيضاً - غير صحيح؛ لأنّه تخصيص مستهجن، فلا محيص إلّا أن يُراد منها الحجّة ، وحينئذٍ فالأدلة الدالة على حجّية خبر الواحد واردة على الآيات الدالة على النهي عن العمل بغير العلم - أي الحجّة - وهو معنى الورود.

ثانيهما : أن يُراد من العلم في الآيات العلم الوجداني، وأخبار الآحاد وإن كانت ظنيّة السند، لكنّها قطعيّة الحجّية؛ بمعنى أنّها يُحتجّ بها عند المخاصمة واللجاج بين الموالي والعبيد قطعاً، ولا يعذر العبد لو ترك العمل بخبر الثقة معتذراً بأنّه ظنيّ، وكذلك المولى.

والحاصل : أن حجّيتها معلومة مقطوع بها^(١)؛ لأنّ مستندها هو العلم لا الظنّ، وحينئذٍ فهي واردة على الآيات.

وأما الأخبار التي استدّلوا بها على المنع عن العمل بأخبار الآحاد فهي على طوائف :

منها : ما وردت في ترجيح أحد الخبرين المتعارضين، وهي عدّة أخبار غير مربوطة بالمقام، مثل مقبولة عمر بن حنظلة^(٢).

ومنها : الأخبار الدالة على طرح الخبر المخالف للكتاب، مثل خبر السكوني

١ - ويمكن الإشكال على ذلك : بأنّ العلم بحجّيتها موقوف على العلم بعدم ردع الشارع عن العمل بالظنّ.

وبعبارة أخرى : من مبادئ حصول العلم بحجّية أخبار الآحاد العلم بعدم رادعية الآيات عن السيرة العقلانيّة، ومع احتمال ذلك لا يحصل العلم بالحجّية؛ لأنّ مجرّد استقرار السيرة العقلانيّة على العمل بأخبار الآحاد غير كافٍ في حجّيتها، بل لابدّ من العلم بإمضاء الشارع لها وعدم ردعه عنها، فمع احتمال الردع عنها بالآيات المذكورة لا يحصل العلم بالحجّية. المقرّر حفظه الله.

٢ - الكافي ١ : ٥٤ / ١٠، وسائل الشيعة ١٨ : ٧٥، كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضي ، الباب ٩ ، الحديث ١ .

وهشام بن الحكم وجميل بن درّاج^(١).

ومنها: الأخبار الدالة على النهي عن العمل بما لا يُوافق كتاب الله كخبري
أيوب بن راشد وأيوب بن الحرّ وغيرهما^(٢).

ومنها: الأخبار الدالة على حرمة العمل بما ليس عليه شاهد أو شاهدان من
كتاب الله^(٣).

ومنها: الأخبار الناهية عن العمل بخبر الواحد من غير علم، مثل مكاتبة
محمد بن عبدالله بن جعفر الحميري^(٤)، ومثل خبر بصائر الدرجات عن داود بن
فرقد، قال: كتبتُ إليه عن العلم المنقول عن آبائك وأجدادك قد اختلفوا علينا فيه،
كيف العمل به على اختلافه ... ؟

فكتب عليه بخطه: (ما علمتم أنّه قولنا فالزموه، وما لم تعلموا فردّوه
إلينا)^(٥) إلى غير ذلك من الأخبار المذكورة في الباب المذكور.

أقول: وليعلم أنّه لا يصح الاستدلال لحجّة أخبار الآحاد ولا لعدم حجّيتها
بأخبار الآحاد إلّا مع تواتر الخبر، ولا تواتر لفظي في الباب ولا معنوي؛ لاختلاف
تلك الأخبار لفظاً ومعنى؛ لما عرفت من أنّها على طوائف، بل المتواتر من الأخبار
قليل جداً؛ لأنّه يشترط في التواتر بلوغ جميع طبقات الرواة في سند الرواية حدّاً

١ - الكافي ١: ٥٥ و ٥٦ / ١ و ٥، وسائل الشيعة ١٨: ٧٨ و ٧٩ و ٨٤ و ٨٦، كتاب القضاء ،

أبواب صفات القاضي ، الباب ٩ ، الحديث ١٠ و ١٥ و ٢٩ و ٣٥ .

٢ - الكافي ١: ٥٥ / ٣ و ٤، وسائل الشيعة ١٨: ٧٨ و ٧٩، كتاب القضاء ، أبواب صفات
القاضي ، الباب ٩ ، الحديث ١٢ و ١٤ .

٣ - الكافي ١: ٥٥ / ٢ و ٢: ١٧٦ / ٤، وسائل الشيعة ١٨: ٧٨ و ٨٠، كتاب القضاء ، أبواب
صفات القاضي ، الباب ٩ ، الحديث ١١ و ١٨ .

٤ - الاحتجاج ٢: ٥٦٨ / ٣٥٥، وسائل الشيعة ١٨: ٨٧، كتاب القضاء ، أبواب صفات
القاضي ، الباب ٩ ، الحديث ٣٩ .

٥ - بصائر الدرجات : ٥٢٤ / ٢٦ .

يُمْتَنَعُ تَوَاطُؤُهُمْ عَلَى الْكَذِبِ، وَيُفِيدُ الْعِلْمَ بِالصَّدُورِ وَعَلَى فَرْضِ تَحَقُّقِ هَذَا الشَّرْطِ قَبْلَ الْمَشَايِخِ الثَّلَاثَةِ - رِضْوَانُ اللَّهِ تَعَالَى عَلَيْهِمْ - فِي طَبَقَاتِ الرِّوَاةِ فِي بَعْضِ الْأَخْبَارِ لَمْ يَتَحَقَّقْ فِي طَبَقَتِهِمْ، فَإِنَّ نَقْلَ مِثْلِ الْكَلِينِيِّ وَالصَّدُوقِ وَالشَّيْخِ - رَحِمَهُمُ اللَّهُ - أَوْ جَمِيعِهِمْ أَخْبَاراً مُتَوَاتِرَةً لَا يَفِيدُنَا الْقَطْعَ بِذَلِكَ؛ لِأَنَّهُ مُتَوَاتِرٌ مُنْقُولٌ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ، فَهُوَ نَقْلُ التَّوَاتُرِ، لَا التَّوَاتُرُ بِالْوُجْدَانِ، غَايَةُ الْأَمْرِ أَنَّا مُتَعَبِّدُونَ بِالْقَبُولِ مِنْهُمْ - قَدَّسَتْ أَسْرَارُهُمْ - لَكِنَّهُ لَا يُفِيدُ الْعِلْمَ؛ لِاحْتِمَالِ الْخَطَا وَالِاشْتِبَاهِ وَالنِّسْيَانِ مِنْهُمْ، مُضَافاً إِلَى أَنَّ كَثِيرًا مِنَ الْأَخْبَارِ الْمَذْكُورَةِ فِي الْكُتُبِ الْأَرْبَعَةِ بِطُرُقٍ مُتَعَدِّدَةٍ، خَبَرٌ وَاحِدٌ؛ لِانْتِهَاءِ سِنْدِ جَمِيعِهَا إِلَى رَاوٍ وَاحِدٍ، مِثْلَ ابْنِ أَبِي عَمِيرٍ وَنَحْوِهِ.

نَعَمْ يُمْكِنُ دَعْوَى التَّوَاتُرِ الْإِجْمَالِيِّ فِيمَا نَحْنُ فِيهِ؛ بِمَعْنَى أَنَّا نَعْلَمُ إِجْمَالاً بِصُدُورِ بَعْضِ مِنَ الطَّوَائِفِ الْمَذْكُورَةِ الْمُخْتَلِفَةِ، وَحِينَئِذٍ فَيَصِحُّ التَّمَسُّكُ بِأَخْصَافِهَا مَضْمُوناً، وَهُوَ الْخَبَرُ الدَّالُّ عَلَى طَرَحِ الْمَخَالَفِ لِكِتَابِ اللَّهِ، فَإِنَّهُ يَنْطَبِقُ عَلَيْهِ جَمِيعُ الْعَنَاوِينِ الْمَذْكُورَةِ فِيهَا، وَحِينَئِذٍ نَقُولُ فِي مَعْنَى الْمَخَالَفَةِ لِكِتَابِ اللَّهِ احْتِمَالَاتٌ :

الْأَوَّلُ : أَن يُرَادَ مِنْهَا خُصُوصُ الْمَخَالَفَةِ بِنَحْوِ التَّبَايُنِ لَا غَيْرَ.

الثَّانِي : أَن يُرَادَ مِنْهَا الْأَعْمُ مِنْهَا وَمِنَ الْمَخَالَفَةِ بِنَحْوِ الْعُمُومِ مِنْ وَجْهِ.

الثَّالِثُ : أَن يُرَادَ مِنْهَا الْأَعْمُ مِنْهُمَا وَمِنَ الْمَخَالَفَةِ بِنَحْوِ الْعُمُومِ وَالْخُصُوصِ

الْمُطْلَقِ أَوْ الْإِطْلَاقِ وَالتَّقْيِيدِ.

لَا إِشْكَالَ فِي فُسَادِ الْأَخِيرِ وَالْعِلْمُ بِأَنَّهُ لَيْسَ الْمُرَادُ مِنْهَا ذَلِكَ الْمَعْنَى الْأَعْمُ؛ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾^(١)؛ حَيْثُ دَلَّ عَلَى أَنَّهُ لَيْسَ فِي الْقُرْآنِ اخْتِلَافٌ لِأَنَّهُ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ، مَعَ كَثْرَةِ وُجُودِ الْمَخَالَفَةِ فِيهِ بِنَحْوِ الْعُمُومِ وَالْخُصُوصِ الْمُطْلَقِ وَالْإِطْلَاقِ وَالتَّقْيِيدِ، فَعُلِمَ مِنْ ذَلِكَ أَنَّهُ لَا يُعَدُّ ذَلِكَ

مخالفة؛ لنفيه تعالى المخالفة فيه مع وجود مثل : ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾^(١).
فالتحقيق : أنه وإن تصدق المخالفة بين العموم والخصوص والمطلق والمقيّد
في المحاورات العرفيّة والكتب المصنّفة، لكنّه لا يُعدّ ذلك مخالفة في مقام جعل
القوانين الكلّيّة، فإنّ المرسوم المتعارف في ذلك المقام هو جعل القوانين الكلّيّة أولاً،
ثمّ الإتيان بالمخصّصات والمقيّدات تدريجاً بحسب المصالح المقتضية لذلك، ولا
يُعدّ ذلك مخالفة فيه، ولهذا يلزم في تعريف التعارض بين الخبرين التقييد بكون ذلك
التعارض في مقام جعل القوانين.

والشاهد على ما ذكرناه : صدور أخبار كثيرة من الأئمة المعصومين عليهم السلام مع
أنّها أخصّ من بعض العمومات الواقعة في الكتاب المجيد، أو مقيّدة لإطلاقاتها
الواقعة فيه، بل قلّما توجد آية في كتاب الله تعالى إلّا وقد خُصّصت أو قُيِّدت
بالأخبار، فلاريب في عدم شمول عنوان المخالفة للمخالفة بنحو العموم
والخصوص المطلقين أو بنحو الإطلاق والتقييد، والقدر المتيقّن منها هي المخالفة
بنحو التباين الكلّي، ويحتمل شموله للمخالفة بنحو العموم من وجه أيضاً.

وأما الإشكال عليه : بأنّه لا يصحّ حمل المخالفة على المخالفة بنحو التباين؛
لعدم صدور الأخبار المبيّنة للكتاب من الكذّابين؛ لعدم قبولها منهم^(٢).

ففيه : أنّ غرض الكذّابين ومقصودهم من الدسّ في الأخبار الصادرة
منهم عليهم السلام : إمّا صرّف الناس عنهم، وإزالة اعتقادهم والتباس أمرهم عند المسلمين
أو إزالة اعتقادهم بالكتب المشتملة على أخبارهم عليهم السلام لئلا يتمسّكوا بها، وهذا
المقصود أهمّ المقاصد عندهم، والغرض من جعل الأخبار المكذوبة المبيّنة لكتاب

١ - البقرة (٢) : ٢٧٥ .

٢ - أنظر فوائد الأصول ٣ : ١٦٣ .

الله تعالى، نظير ما نقل في بعض هذه الأخبار^(١) من قرار الأرض على قرن ثور، والثور على ظهر حوت، ونحوها من الأخبار الواضحة الفساد. مضافاً إلى أنّ العمل بالخبر الذي عليه شاهد أو شاهدان من الكتاب ليس عملاً بالخبر، بل هو عمل بالكتاب، فلا بدّ من حمل هذه الأخبار على باب التعارض.

وكذلك يحتمل أن يُراد من عدم الموافقة لكتاب الله - كما في طائفة أخرى من الروايات المشار إليها - هي المخالفة له، كما هو المتبادر من مثل قولنا: «فلانٌ لا يُوافقنا في كذا»، فإنّ المقصود أنّه مخالف. فتلخص: أنّ الاستدلال بالأخبار لعدم حجّية أخبار الآحاد فاسد، كالاستدلال له بالإجماع المنقول.

الفصل الثاني

أدلة حجّية الخبر الواحد

وأما القائلون بحجّية خبر الواحد فاستدلّوا عليها بالأدلة الأربعة^(٢):

الدليل الأوّل: الكتاب

آية النبأ

فمن الكتاب: قوله تعالى في سورة الحجرات: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ

١ - أنظر الكافي ٨: ٧٥ / ٥٥، وبحار الأنوار ١٠: ١٢ / ٧.

٢ - فرائد الأصول: ٧١.

فَتَبَيَّنُوا^(١) واستدلّ بها بوجوه :

الأوّل : بمفهوم الشرط : فإنّ تعليق وجوب التبيّن فيها على مجيء الفاسق بالنبا، يقتضي انتفاء الوجوب عند عدم مجيء الفاسق بالنبا، فلو جاء عادل بنبا فإمّا أن يجب ردّه بدون التبيّن وهو باطل؛ لأنّه يلزم أن يكون العادل أسوأ حالاً من الفاسق، وإمّا أن يُقبل منه بدون التبيّن، وهو المطلوب^(٢).

الثاني : من جهة مفهوم الوصف : بأن يقال: ظاهر الآية أنّ العلة لوجوب التبيّن هو وصف الفسق للمخبر، لا وصف أنّه خبر واحد، وإلا كان الأولى أن يُعلّل وجوب التبيّن به؛ لأنّه ذاتي، وأسبق رتبةً من وصف الفسق^(٣).

الثالث : أنّ الظاهر من الآية أنّ العلة لوجوب التبيّن هو وصف فسق الجائي بالنبا للمناسبة العرفيّة بينهما، بخلاف خبر الواحد فإنّه لا تناسب بينه وبين وجوب التبيّن^(٤).

هذه خلاصة الوجوه التي استدلّوا بهذا على حجّيّة خبر العادل.

أقول : لا بدّ أولاً من ملاحظة معنى الآية وما يستفاد منها : ليظهر الحال في صحّة الاستدلال بها وسقمه ، فنقول :

الظاهر بل المتبادر أن قوله تعالى : ﴿فَتَبَيَّنُوا﴾ ليس هو جواب الشرط؛ لأنّ معناه: فتبيّنوا وتفحصوا، واستظهِروا الواقع عند مجيء الفاسق بالنبا، واتّبِعُوا علمكم، ولا تتكلّوا على خبر الفاسق، وحينئذٍ فالعمل بالعلم لا بالخبر، فهو كناية عن الجواب، والجواب الحقيقي هو النهي عن الاعتناء بنبا الفاسق، فكُنّي عنه بقوله:

١ - الحجرات (٤٩) : ٦ .

٢ - أنظر معالم الدين : ١٩٠ سطر ٧، الوافية : ١٦٢ - ١٦٣ .

٣ - أنظر المحصول ٢ : ١٧٩، فرائد الأصول : ٧١، فوائد الأصول ٣ : ١٦٥ - ١٦٦ .

٤ - المحصول ٢ : ١٧٩ .

﴿فَتَبَيَّنُوا﴾ وحينئذٍ فعلى فرض ثبوت المفهوم لها لا تدلّ على جواز التعبد بخبر الواحد مستقلاً، وحينئذٍ فيمكن أن يعتبر في جواز العمل بخبر الواحد شروط أخرى؛ وأنّ خبر العادل جزء الموضوع للتعبد به.

والحاصل: أنّ الآية الشريفة - على فرض ثبوت المفهوم للجملة الشرطيّة أو الوصفيّة - ساكتة عن جواز العمل بخبر الواحد العادل مستقلاً؛ وأنّ خبر العادل تمام الموضوع لجواز التعبد به.

في الإشكالات على التمسك بالآية

ثمّ إنّّه أورد في المقام إشكالات: بعضها يختصّ بآية النبأ، وبعضها يعمّ سائر الآيات والأدلة:

أما الأول: فأورد على الاستدلال بها بوجوه:

الأول: أنّه على فرض تسليم ثبوت المفهوم للشرطيّة، ليس لهذه الآية مفهوم؛ لأنّها سبقت لبيان تحقّق الموضوع.

توضيحه: أنّ الشرطيّة إنّما تفيد المفهوم إذا كان هناك موضوع وشرط وجزاء، ويمكن انفكاك كلّ منها عن الآخر، مثل: «إن جاءك زيد فأكرمه»؛ حيث إنّّه يمكن انفكاك المجيء عن زيد وانفكاك وجوب الإكرام عنهما، فتدلّ - حينئذٍ - بالمفهوم على عدم وجوب إكرامه على فرض عدم مجيئه، وما نحن فيه ليس من هذا القبيل، فإنّ الشرط فيه محقّق للموضوع، ولا ينفكّ عنه، نظير قولنا: «إن رُزقت ولداً فاختنه»، ولا يفيد مثله مفهوماً.

هذا خلاصة ما أفاده الشيخ الأعظم رحمته الله (١) وقال: هو ممّا لا يمكن الذبّ عنه (٢).

١ - فرائد الأصول: ٧٢ سطر ٦.

٢ - نفس المصدر: سطر ١.

وقال المحقق العراقي : لا شبهة في أن استخراج المفهوم من القضايا يحتاج إلى تجريد ما هو الموضوع - المذكور فيها في طرف المفهوم - من القيود التي استخرج المفهوم من جهتها، فإنه على فرض عدم تجريده عنه لم يبق مجال لاستخراج المفهوم منه؛ لأنه من السالبة بانتفاء الموضوع.

وحينئذ نقول : المحتملات المتصورة في الشرطية في الآية الشريفة ثلاثة :
منها : أن الشرط فيها نفس المجيء خاصة مجرداً عن متعلقاته، وعليه يتم ما أفاده الشيخ عليه السلام من انحصار المفهوم منها بالسالبة بانتفاء الموضوع.

ومن هنا : أن الشرط هو المجيء مع متعلقاته، ولازمه كون الموضوع نفس النبأ مجرداً عن إضافته إلى الفاسق، لا النبأ الخاص، كما في الفرض السابق عليه، فللاية مفهومان : أحدهما السالبة بانتفاء الموضوع، وثانيهما السالبة بانتفاء المحمول؛ لأن عدم مجيء الفاسق بالنبأ يعم مجيء العادل به، فلا يلزم من عدم الشرط انتفاء الموضوع الذي يبين عنه بقول مطلق، حتى ينحصر المفهوم بالسالبة بانتفاء الموضوع.

ومن هنا : أن الشرط عبارة عن الربط الحاصل بين المجيء والفاسق، الذي هو مفاد كان الناقصة، والموضوع هو النبأ المتحقق، ولازمه هو الاختصار في التجريد على خصوص ما هو المجهول شرطاً؛ أعني النسبة الحاصلة بين المجيء والفاسق، وبعد حفظ قيد المجيء في ناحية الموضوع في ناحية المفهوم بجعله عبارة عن النبأ المجيء به، وإناطة سنخ الحكم بكون الجائي به هو الفاسق، ينحصر المفهوم فيه بالسالبة بانتفاء المحمول؛ لأن عدم مجيء الفاسق بالنبأ - بعد تحقق أصل النبأ والمجيء - يلزم كون الجائي به عادلاً. هذا بحسب مقام التصور.

وأما بحسب التصديق فالأخير - وهو الذي ذكره في «الكفاية»^(١) - في غاية

البعد، ويتلوه في البعد الوجه الأول الذي اختاره الشيخ رحمته الله ^(١) فيتعين الثاني، وحينئذٍ فالآية بمفهومها تدلّ على حجّية خبر العدل ^(٢). انتهى ملخصه.

وقال الميرزا النائيني رحمته الله : إنّه يمكن استظهار أنّ الموضوع في الآية مطلق النبأ، والشرط هو مجيء الفاسق به من مورد نزول الآية ^(٣)، فإنّ موردها إخبار الوليد بارتداد بني المصطلق، فقد اجتمع في إخباره عنوانان؛ عنوان الخبر الواحد، وعنوان كون المخبر فاسقاً، والآية الشريفة وردت لإفادة كبرى كلّية؛ لتمييز الأخبار التي يجب التبيّن عنها عن الأخبار التي لا يجب التبيّن عنها، وقد علّق وجوب التبيّن فيها على كون المخبر فاسقاً، فالشرط هو كون المخبر فاسقاً، وبانتفاءه ينتفي وجوب التبيّن ^(٤). انتهى.

وكنّت أظنّ سابقاً صحّة الاستدلال بالآية في المقام ببيان آخر قريب ممّا ذكر: وهو أنّ بعض العناوين له مصداقان: أحدهما الحقيقي الذاتي، والثاني العرضي مثل الأبيض، ومصداقه الذاتي الحقيقي البياض، ومصداقه العرضي الجسم الذي عَرَضه البياض، والمتبادر منه عرفاً هو هذا المصداق العرضي. هذا في العناوين الوجوديّة.

وهكذا العناوين العدميّة، مثل : عدم مجيء الفاسق بالنبأ، فإنّ له مصداقاً حقيقياً، وهو عدم مجيء الخبر أصلاً، ومصداقاً عرضياً الذي يطلق عليه المصدوق عليه، وهو خبر العادل، فتدلّ الآية بحسب المفهوم على انتفاء وجوب التبيّن في المصداقين وهو المطلوب.

١ - فرائد الأصول : ٧٢ سطر ٦ .

٢ - نهاية الأفكار ٣ : ١١١ - ١١٢ .

٣ - أسباب النزول : ٢٧٧ - ٢٧٨، التبيان ٩ : ٣٤٣، مجمع البيان ٩ : ١٩٨ .

٤ - فرائد الأصول ٣ : ١٦٩ .

ولكن الإنصاف : أن شيئاً من هذه التقريبات لا يُسمن ولا يُغني من جوع؛ وذلك لأنه لا بدّ من عرض الآية على العرف والعقلاء، وأنهم هل يفهمون منها ما ذكره في محاوراتهم أو لا؟ ولا وجه لإعمال بعض المطالب العقليّة الدقيقة في استفادة المفهوم، والمفهوم العرفي منها؛ هو أنّه متى تحقّق نبأ الفاسق بشيء يجب التبيّن فيه، لا في مطلق النبأ، وهذا بعينه مثل : «إن رزقت ولداً فاختنه» في أنّ الشرط فيه سيق لبيان تحقّق الموضوع.

وأما ما ذكره في «الكفاية» فهو غير متبادر من الآية عرفاً، وكذلك ما ذكره المحقّق العراقي، وما ذكرناه سابقاً، فإنّه ليس لعدم مجيء الفاسق بالنبأ إلّا مصداق واحد، وهو نفس عدمه الخارجي، وليس خبر العادل مصداقاً له أصلاً.

وأما ما ذكره الميرزا النائيني رحمته ففيه : أنّه لا ريب في أنّ الآية الشريفة مسوقة لإفادة كبرى كلّية، لكن الكبرى التي يُستفاد منها هو وجوب التبيّن عند إخبار الفاسق، ولا تدلّ على مزيد من ذلك.

وأما ما ذكره من ضمّ مورد الآية إليها، فلا دخل له في دلالة الآية على ما ذكره.

فالحقّ : هو ما ذكره الشيخ الأعظم رحمته : من أنّ هذا الإشكال ممّا لا يمكن الذبّ عنه.

الثاني من الإشكالات على التمسك بالآية في المقام : هو أنّ مفهومها - على تقدير تسليمه - معارض بعموم التعليل في ذيلها، وهو قوله تعالى : «أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ» ^(١) الآية.

توضيح ذلك : أنّ العلة قد تُخصّص الحكم، وقد تُعمّمه، وقد تُخصّص من جهة، وتعمّم من جهة أخرى، مثل : «لا تأكل الرمان لأنّه حامض»، وحينئذ نقول : إنّ

المراد بالجهالة في ذيل الآية عدم العلم بمطابقة المخبر به للواقع، وهو مشترك بين خبري العادل والفاسق، فعموم التعليل يقتضي وجوب التبيين في خبر العادل - أيضاً - فيقع التعارض بينه وبين المفهوم والترجيح لعموم التعليل؛ لأنه أقوى ظهوراً من ظهور الشرطية في المفهوم.

وما يقال: من أن النسبة بينهما هو العموم والخصوص المطلق، فإن المفهوم مختص بخبر العادل الغير المفيد للعلم؛ لأن الخبر المفيد للعلم خارج عن المنطوق والمفهوم معاً؛ إذ الموضوع في القضية هو الخبر القابل لأن يتبين عنه، وهو ما لا يفيد العلم، فالمفهوم خاص بخبر العدل الذي لا يفيد العلم، والتعليل عام لكل ما لا يفيد العلم، فيخصص عموم التعليل بالمفهوم.

فضعيف جداً على ما قرره بعض الأعظم؛ بقوله: فإن لحاظ النسبة بين المفهوم والتعليل فرع ثبوت المفهوم للقضية الشرطية، والمدعى: هو أن عموم التعليل مانع عن انعقاد الظهور للقضية في المفهوم، فليس لها - حينئذٍ - ظهور في المفهوم حتى يخصص عموم التعليل به، وهذا لا ينافي ما ذكره: من جواز تخصيص العام بالمفهوم المخالف، فإن ذلك إنما هو فيما إذا انفصل العام عن القضية التي تتضمن المفهوم، ولم يكن العام علّة لما تضمنته القضية من الحكم، وما نحن فيه ليس كذلك.

ثم أضاف بأن مقتضى الإنصاف أنه لا وقع لأصل الإشكال وذلك :
 أولاً: بأننا لا نسلّم كون الجهالة في الآية الشريفة بمعنى عدم العلم، بل هي بمعنى السفاهة، وما لا ينبغي صدوره من العاقل، وليس العمل بخبر العادل سفاهة لا ينبغي صدوره من العاقل، والإشكال مبني على أن يراد من الجهالة عدم العلم.
 فإن قلت: لو لم يصح الاعتماد على خبر الفاسق، فكيف اعتمدت الصحابة على خبر الوليد الفاسق، وأرادوا تجهيز الجيش لقتال بني المصطلق؟

قلت : ربّما يركن ويعتمد الشخص على من لا ينبغي الركون والاعتماد عليه؛ غفلةً أو لاعتقاد عدالة المخبر، فنزلت الآية لتنبههم على غفلتهم أو اشتباههم في الاعتقاد بعدالته.

وثانياً : على فرض إرادة عدم العلم بمطابقة الخبر للواقع من الجهالة، لكن عموم التعليل لا يعارض المفهوم، بل المفهوم حاكم على العموم؛ لأنّه يقتضي إلغاء احتمال مخالفة خبر العدل للواقع، فيصير علماً في عالم التشريع، فلا يشمل التعليل الناهي عن العمل بما وراء العلم، ولا تعارض بين الحاكم والمحكوم.

فإن قلت : إنّ ذلك كلّ فرع ثبوت المفهوم للقضيّة الشرطيّة، والمدعى هو أنّ عموم التعليل واتّصاله بها يمنع عن انعقاد الظهور لها في المفهوم.

قلت : المانع من ثبوت المفهوم ليس إلّا توهم منافاته لعموم التعليل، وأنّ عمومته يقتضي عدم المفهوم للقضيّة، وإلّا فظهورها الأوّلي في المفهوم ممّا لا سبيل إلى إنكاره^(١). انتهى.

أقول : الظاهر من سياق الآية : أنّها في مقام إيجاب التبيين والحكم بوجوده وتحصيل العلم بالواقع في موردها.

توضيحه : أنّ الإخبار على قسمين :

أحدهما : ما يكون المخبر به من الأمور الخطيرة العظيمة المهمّة، و يترتب عليه آثار مهمّة وتوالٍ خطيرة، كما في مورد الآية؛ حيث إنّ المخبر به فيها ارتداد بني المصطلق، فإنّه - على فرض كذبه مع تجهيز الجيوش إليهم وقتالهم - يوجب الندامة والضرر العظيم بذلك.

وثانيهما : ما ليس كذلك، ولا يترتب على المخبر به - على فرض كذبه - مثل الضرر المذكور والندامة المزبورة، وحينئذٍ نقول : إنّ مفاد الآية أنّه لو جاء الفاسق

بنياً - وهو الخبر العظيم المهم، كما فسّره به في مجمع البيان^(١) إمّا لإفادة التنوين ذلك، أو لأجل أنّ مادّة النبأ تفيد ذلك، والفرق بينها وبين مادّة الخبر إنّما هو بذلك، ولذا سُمّي النبيّ نبياً؛ لأنّه يُنبئ عن أمر عظيم مهمّ، ولم يُسمّ مخبراً - وجب الاستعلام وتحقيق المطلب وتحصيل العلم به؛ لأنّه من الأمور المهمّة التي يترتّب على كذبه مفسد كثيرة عظيمة من قتل الأنفس وتلف الأموال والندامة بإصابة القوم بجهالة، وحينئذٍ فالتبيين بمعناه، وكذلك الجهالة بمعنى عدم العلم، ولا وجه لتفسيرها بمعنى: السفاهة وما لا ينبغي صدوره من العاقل.

والحاصل: أنّ الآية الشريفة في مقام الحكم بوجوب تحصيل العلم بالواقع؛ فيما يترتّب على المُخبر به في الخبر الواحد آثار خطيرة مهمّة كثيرة، ووجوب التبيين والردع عن العمل فيه بغير علم بمجرد إخبار الواحد، وبناء العقلاء - أيضاً - ليس على العمل بخبر الواحد في الأمور الخطيرة، مثل مورد الآية من غير فرق فيه بين خبر العادل والفاسق.

فإن قلت: فعلى ما ذكرت من عدم الفرق بين العادل والفاسق في ذلك، فما السرّ في ذكر خصوص نبأ الفاسق في الآية؟

قلت: لعلّ ذلك للتنبيه على فسق الوليد لغفلتهم أو عدم علمهم بذلك. وأمّا ما ذكره بعض الأعاضم - فيما تقدّم - من حكومة المفهوم على التعليل، فقد تقدّم منّا مراراً: أنّ الحكومة تحتاج إلى اللسان ودلالة اللفظ، وأنّ ثبوت المفهوم في الآية متوقّف على حكومته على التعليل، والحكومة المذكورة متوقّفة على ثبوت المفهوم، المتوقّف على الحكومة المذكورة، فيلزم الدور، فالإشكال السابق باقٍ بحاله لا دافع له.

الثالث من الإشكالات على التمسك بالآية : وهنا إشكال آخر يرد على الاستدلال بالآية لم أره في كلامهم : وهو أن الوجه في ثبوت المفهوم للقضية الشرطية، هو كون الشرط علّة منحصرة أو تمام الموضوع المنحصر للجزء، كما تقدّم في باب المفاهيم، وهو إنّما يسلم فيما إذا لم يذكر المتكلم علّة أخرى للجزء غير الشرط، فلو قال: «إن جاءك زيد فأكرمه؛ لأنّه عالم» فهو لا يدلّ على عدم وجوب إكرامه على فرض عدم مجيئه، والآية من هذا القبيل، فإنّه تعالى علّل وجوب التبيين فيها بـ ﴿أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ﴾، ولعلّ لوجوب التبيين علّة أخرى تعمّ خبر العادل أيضاً، وحينئذٍ فكيف يُستفاد من الشرط العلّيّة المنحصرة ليفيد المفهوم؟! وقد تقدّم في باب المفاهيم : أنّ القول بوضع الجملة الشرطية للعلّيّة المنحصرة أو تمام الموضوع المنحصر للجزء، في غاية الوهن، وكذا القول بالانصراف والتبادر، أو أنّ الظاهر من جعل المتكلم للجزء شرطاً وعدم ذكر البديل له هو أنّه علّة منحصرة، وعلى أيّ تقدير فالإطلاق إنّما هو فيما إذا لم يكن هناك بيان، ومع ذكر المتكلم في الشرطية ما يصلح للبيان لا يصحّ الأخذ بالإطلاق، والآية الشريفة كذلك، فإنّ قوله تعالى: ﴿أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ﴾ يصلح لذلك، فلا يصحّ الأخذ بالإطلاق، فلا مفهوم لها حينئذٍ.

وهذا الإشكال ممّا لا يمكن الذبّ عنه أيضاً.

الرابع من الإشكالات على التمسك بالآية : هو أنّ مفهوم الآية غير معمول به في مراده؛ لأنّه من الموضوعات الخارجيّة التي يعتبر فيها التعدّد، وإخبار الوليد بارتداد الطائفة كذلك، فلا بدّ من طرح المفهوم، ولا يجوز إخراج المورد.

وأجاب عنه الشيخ الأعظم رحمته : بأنّ لزوم إخراج المورد ممنوع بالنسبة إلى المفهوم؛ لأنّ المورد داخل في منطوق الآية لا في مفهومها، بل المفهوم يشمل هذا المورد بعمومه أو إطلاقه، فيمكن تقييده بالنسبة إلى الموضوعات الخارجيّة بما إذا

تعدّد المخبر العادل^(١).

وأجاب عنه الميرزا النائيني رحمته بما يقرب من ذلك، وقال : لا ملازمة بين المنطوق والمفهوم من حيث المورد، حتّى إذا كان المنطوق في مورد خاصّ يلزم أن يكون المفهوم - أيضاً - في ذلك المورد، بل القدر اللازم هو اتّحاد موضوعيهما^(٢). انتهى.

أقول : لا ريب في أنّ ما يترتّب على العمل بخبر الواحد الفاسق بدون التبيّن في مورد الآيّة - من الندامة واللوم بإصابة القوم بجهالة - مترتّب على العمل بخبر العادل - أيضاً - لما عرفت من عدم بناء العقلاء - أيضاً - على العمل بمجرّد إخبار العادل في الأمور المهمّة وعزائمها وعظامها، وحينئذٍ نقول : إنّ الآيّة نزلت في هذا المورد الخاصّ، وتدلّ على عدم جواز العمل بخبر الفاسق بدون التبيّن، وجواز العمل بخبر العادل في هذا المورد، فالأمر دائر بين لزوم إخراج المورد المستهجن وبين طرح المفهوم، فهذا الإشكال - أيضاً - ممّا لا يمكن الذبّ عنه.

أمّا الثاني : وهي الإشكالات التي لا تختصّ بآية النبأ، بل تعمّ جميع الأدلّة التي استدلّ بها على حجّيّة خبر الواحد :

فمنها : أنّها - على فرض دلالتها على حجّيّة أخبار الآحاد - معارضة بالآيات الناهية عن العمل بالظنّ أو غير العلم، والمرجع بعد التعارض إلى أصالة حرمة العمل بالظنّ أو عدم حجّيّته^(٣).

وأجابوا عنه : بأنّ أدلّة حجّيّة خبر الواحد أخصّ من الآيات الناهية عن

١ - أنظر فرائد الأصول : ٧٦ سطر ٢١ .

٢ - فوائد الأصول ٣ : ١٧٤ .

٣ - أنظر عدّة الأصول : ٤٣ سطر ١٨ ، المحصول ٢ : ١٩٢ - ١٩٣ ، الوافية ، الفاضل التوني :

العمل بغير العلم، فيخصّص عمومها بها^(١).

والأولى في الجواب : أن يقال بالتخصيص بالنسبة إلى قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^(٢)، واختصاص قوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾^(٣) بأصول الاعتقادات، ولا يصحّ الجواب عنها بتخصيصها لإبائها عن التخصيص.

وبالجملة : الآية الأولى وإن تشمل الفروع أو تختصّ بها، لكنّها غير آية عن التخصيص، بل قابلة له، والآية الثانية آية عن التخصيص، لكنّها تختصّ بأصول العقائد، كما عرفت سابقاً.

ومنها : أنّه يلزم من حجّية أخبار الآحاد عدم حجّيتها، وما يلزم من وجوده عدمه فهو محال، فتستحيل حجّيتها ؛ وذلك لأنّ من أخبار الآحاد إخبار السيّد عليه السلام بالإجماع على عدم حجّية خبر الواحد عند الأصحاب، وأنّ العمل به عندهم باطل كالقياس^(٤)، فيشمله أدلّة حجّية خبر الواحد، ومفاده عدم حجّية أخبار الآحاد^(٥).
والجواب الصحيح عنه هو ما ذكره الشيخ الأعظم عليه السلام : من أنّ أدلّة حجّية خبر الواحد إنّما تشمل الأخبار المستندة إلى الحسن، والإجماع المنقول ليس كذلك، فإنّه مستند إلى الحدس برأي الإمام، فلا يشمل أدلّة حجّية خبر الواحد^(٦).

وقد تقدّم في مسألة الإجماع المنقول بخبر الواحد : أنّه إنّما يثبت به أقوال

١ - أنظر الوافية، الفاضل التوني: ١٦٥، فرائد الأصول : ٧٤ سطر ٣.

٢ - الإسراء (١٧) : ٣٦.

٣ - النجم (٥٣) : ٢٨.

٤ - رسائل السيّد المرتضى ١ : ٢٤ - ٢٥ و ٣ : ٣٠٩.

٥ - أنظر فرائد الأصول : ٧٤ سطر ١٤، وفوائد الأصول ٣ : ١٧٧.

٦ - فرائد الأصول : ٧٤ سطر ١٦.

عدّة من العلماء الذين يشملهم لفظ الحاكي للإجماع، وأنّه إذا ضمنا إليه القرائن وأقوال عدّة أخرى من العلماء التي ظفرنا بها، وحصل من مجموع ذلك الحدس القطعي برأي المعصوم عليه السلام فهو حجة، ولا يمكن ذلك فيما نحن فيه مع نقل الشيخ الإجماع على حجّية خبر الثقة.

وأجابوا عنه أيضاً: بأنّه لا يمكن دخول خبر السيّد تحت أدلّة حجّية خبر الواحد؛ لأنّ دخوله مستلزم لخروجه، وما يستلزم من دخوله خروجه محال، فدخوله محال.

بيان ذلك: أنّ إخبار السيّد الإجماع على عدم حجّية أخبار الآحاد، لو لم يشمل نفسه بالدلالة اللفظيّة يشمل به بنحو القضية الحقيقيّة أو الطبيعيّة، ومقتضاه عدم حجّية نفسه^(١).

أقول: ولأحد أن يقول: إنّ الاستحالة المذكورة ناشئة من شموله لإخبار نفسه، فللتخلّص والفرار عنها نقول بعدم شموله لنفسه، فيبقى شموله لسائر أخبار الآحاد بلا لزوم محذور الاستحالة.

كما أنّه لقائل أن يقول في قبالة - من جانب القائلين بحجّية أخبار الآحاد -: إنّ الاستحالة إنّما نشأت من شمول أدلّة حجّية خبر الواحد لإخبار السيّد بالإجماع المذكور، فللتخلّص عن الاستحالة نقول بعدم شمولها لخبر السيّد، فيبقى شمولها لسائر أخبار الآحاد بلا إشكال ولا محذور.

وبالجملة: الاستحالة إنّما نشأت عن إطلاق أدلّة حجّية خبر الواحد الشامل لخبر السيّد، فإذا قيّدت بغير خبر السيّد عليه السلام ترتفع الاستحالة.

وأجابوا عن أصل الإشكال أيضاً: بأنّ الأمر دائر بين دخول خبر السيّد عليه السلام

١ - حاشية فرائد الأصول، المحقق الخراساني: ٦٣ سطر ٦.

تحت أدلة حجّية خبر الواحد وخروج سائر أخبار الآحاد عنها، وبين العكس، ولا ريب في أنّ العكس هو المتعيّن، لا لمجرّد قبح انتهاء التخصيص إلى أن يبقى واحد، بل لأنّ المقصود من الكلام ينحصر في بيان عدم حجّية خبر الواحد العادل، ولا ريب في أنّ التعبير عن هذا المقصود بما يدلّ على حجّية خبر الواحد، قبيح في الغاية، وفضّيح إلى النهاية، ومن قبيل الأكل من القفاء^(١).

وأجاب صاحب الكفاية في الحاشية عن ذلك : بأنّه من الممكن جدّاً أن يُراد من الآية : هو حجّية خبر العادل واقعاً مطلقاً إلى زمان إخبار السيّد بعدم حجّيته، كما هو قضية ظهورها من دون أن يُزاحمه شيء قبله وعدم حجّيته بعده^(٢). انتهى.

أقول : يرد عليه : أنّ معقد إجماع السيّد^{عليه السلام} - هو إجماع الأصحاب من لدن بعث النبي^{صلى الله عليه وآله} إلى يوم القيامة، ومعه لا يستقيم ما ذكره^{عليه السلام}.

ثمّ إنّّه أورد على ما ذكره بقوله : لكنّ الإجماع قائم على عدم الفصل بين ما قبل زمان السيّد وما بعده، وأنّ خبر الواحد لو كان حجة على الأولين فهو حجة على الآخرين، وإلاّ فليس حجة على الأولين أيضاً، وعليه فإنّه وإن لم يكن الالتزام بذلك واقعاً، إلّا أنّه لا بأس بالقول بأنّ الخبر حجة مطلقاً واقعاً، كما هو كذلك ظاهراً قبل زمان السيّد، ويلتزم بعدم حجّيته مطلقاً ظاهراً بعد زمان السيّد، فلا يستلزم ذلك قبحاً^(٣). انتهى.

وفيه ما لا يخفى، فإنّ المفروض - حينئذٍ - أنّ الحجّية مقطوعة معلومة، ومعه

كيف يمكن القول بأنّ عدم الحجّية حكم ظاهري؟!

وأجاب المحقّق العراقي^{رحمته} عن أصل الإشكال :

١ - أنظر فرائد الأصول : ٧٤ سطر ٢١.

٢ - حاشية فرائد الأصول، المحقّق الخراساني : ٦٣ سطر ٤.

٣ - حاشية فرائد الأصول، المحقّق الخراساني : ٦٣ سطر ١٥.

أولاً: بأن الآية ونحوها في مقام جعل حجّية الخبر الواحد، ولا يمكن شمولها لخبر السيّد^(١) لأن الآية ونحوها إنّما تجعل الحجّية فيما إذا شكّ في الحجّية، فهي إنّما تشمل خبر السيّد إذا كان مشكوك الحجّية، والشكّ في حجّية خبر السيّد وعدمها ملازم للشكّ في مضمون الآية؛ أي في حجّية خبر الواحد، والشكّ في مضمون الآية متأخّر عنها بحسب الرتبة، ولا يمكن شمول الآية لما هو متأخّر عنها رتبة^(٢)، انتهى ملخص كلامه^(٣).

وفيه أولاً: أنّ مفاد الآية ونحوها هو إيجاب العمل بخبر الواحد العادل وحرّمته في خبر الفاسق، لا جعل الحجّية بالنسبة إلى خبر العادل وعدم الحجّية لخبر الفاسق، فإنّ المفعول هو منشأ انتزاعهما، فينتزع من الوجوب الحجّية، ومن الحرمة عدم الحجّية.

وثانياً: سلّمنا أنّها في مقام جعل الحجّية واللاحجّية، لكنّها إنّما تجعل الحجّية لخبر الواحد إذا شكّ فيها؛ لأنّه مع العلم بالحجّية لا معنى لجعلها، وكذلك لو علم بعدم الحجّية لخبر الواحد يستحيل جعل الحجّية له فالحجّية إنّما يصحّ جعلها إذا كانت مشكوكه فإذا شكّ في حجّية خبر السيّد يشملّه إطلاق أدلّة حجّية خبر الواحد.

وأما ما أشار إليه هنا، وتقدّم منه ومن غيره سابقاً: من أنّ الشكّ في شيء متأخّر عن ذلك الشيء رتبة، فقد تقدّم فساد، مع أنّ الشكّ في حجّية خبر السيّد^(٤) ليس متأخراً عن مضمون الآية؛ لتحقيق هذا الشكّ قبل نزول الآية، فكيف يتأخّر عنه^(٥)؟!

١ - نهاية الأفكار ٣: ١١٨ - ١١٩.

٢ - ولا يخفى أنّه لم يكن خبر السيّد قبل نزول الآية؛ فكيف يتحقّق الشكّ فيه؟! اللهمّ إلا أن يريد - دام ظلّه - مفاده، لا نفسه. المقرّر حفظه الله.

ثم إنه تتو ذكر جواباً ثانياً : وهو أنَّ الأمر في المقام دائر بين التخصيص والتخصُّص؛ لأنَّه إن كان خبر السيّد داخلاً في الآية وأمثالها، وسائر أخبار الآحاد خارجاً لزم التخصيص، وإن كان خبر السيّد خارجاً عن أدلّة الحجّية، وسائر الأخبار داخلاً، لزم التخصُّص، وإذا دار الأمر بينهما فالتخصُّص أولى.

بيان ذلك : أنّه إن كان خبر السيّد داخلاً تحت أدلّة الحجّية فلا يمكن دخول سائر الأخبار تحتها، فيلزم تخصيصها به، وإن كان سائر الأخبار داخلاً فنعلم - حينئذٍ - بحجّيتها ومقتضى العلم بحجّيتها هو العلم بعدم حجّية خبر السيّد ومقتضاه خروجه عن تحت أدلّة الحجّية وعدم شمولها له تخصّصاً^(١).

ومنها : أي الإشكالات التي أوردوها على أدلّة حجّية خبر الواحد : عدم شمولها للإخبار بواسطة أو وسائط، كإخبار الشيخ، عن المفيد، عن الصّفار، عن العسكري عليه السلام.

ويمكن تقريب الإشكال بوجوه :

الأوّل : دعوى انصراف الأدلّة عن الإخبار مع الوساطة، ويمكن تقريره : بأنّ الأدلّة منصرفة إلى الأخبار الوجدانية، مثل خبر الشيخ فقط، ومنصرفه عن الأخبار الثابتة بالتعبد بقول الشيخ تتو كخبر المفيد والصدوق والصفار^(٢).

ويمكن منع دعوى الانصراف :

أولاً : بأنّ كلّ واسطة من الوسائط إنّما تُخبر عن المُخبر السابق عليها بلا واسطة، فالشيخ يخبر عن المفيد بلا واسطة، والمفيد - أيضاً - يُخبر عن الصدوق بلا واسطة، وهكذا.

١ - نهاية الأفكار ٣ : ١١٩ .

٢ - أنظر فرائد الأصول : ٧٥ سطر ١ .

مضافاً إلى أننا نقطع بوجود ملاك الحجية في الأخبار مع الوسائط أيضاً. ويمكن تقرير الانصراف بوجه آخر لا يرد فيه ما أورد على الأول؛ وهو أن العدة في أدلة حجية أخبار الآحاد هو استقرار بناء العقلاء على ذلك، وبناءهم إنما هو على العمل بالأخبار بلا واسطة أو مع وسائط قليلة إلى عشرة مثلاً، وأما مع كثرة عدد الوسائط بالغة أربعين واسطة - مثلاً - كما هو كذلك من زماننا هذا إلى عصر الأئمة عليهم السلام فليس بناءهم على العمل بها.

ويمكن الجواب عنه أيضاً: بأن الوسائط في أخبارنا المروية عن الأئمة عليهم السلام ليست بهذه الكثرة، بل لا تزيد في كثير منها عن أربع أو خمس، وبلغها إلى ثمانية أو تسعة في غاية الندرة؛ وذلك لأن الوسائط فيها هي التعداد المذكور في الكتب الأربعة المدونة في عصر المشايخ الثلاثة رضوان الله تعالى عليهم. وأما من عصر المشايخ إلى زماننا فلا يحتاج إلى الواسطة؛ لأننا نقطع بأن كتب الأخبار الأربعة للمشايخ الثلاثة، كما تقطع بأن الفرائد - مثلاً - للشيخ الأنصاري - أعلى الله مقامه - وثبوت ذلك بالتواتر، لا بأخبار الآحاد.

الثاني من الوجوه: أنه لا بد من تحقق الموضوع قبل الحكم، وأخبار الوسائط ليست كذلك، فإن خبر المفيد والصقار إنما يثبتان بوجوب تصديق الشيخ عليه السلام في إخباره عن حدثه، مع أنه لا بد من تحقق الموضوع في رتبة سابقة على الحكم^(١). الثالث: أنه يلزم إثبات الموضوع بالحكم بالنسبة إلى الوسائط، فإن أخبارهم ليست مُحَرَّزَةً بالوجدان، فإن المحرّز بالوجدان هو خبر الشيخ فقط، لا الوسائط، بل يُراد إثباتها بالتعبّد والحكم بوجوب تصديق العادل، فيلزم أن يكون الحكم بوجوب تصديق العادل مثبتاً لموضوع نفسه، وهو أخبار الوسائط، التي هي موضوع الحكم

بوجوب التصديق، وهو محال؛ لأنه لا بدّ من تحقّق الموضوع في مرتبة سابقة عن الحكم، ثمّ يتعلّق الحكم به، وما نحن فيه ليس كذلك^(١).

الرابع من الوجوه الذي يصعب الذبّ عنه : أنّه يعتبر في التعبد في الموضوعات الخارجيّة ترتّب أثر شرعيّ عليها، وإلاّ فنفس الموضوعات الخارجيّة مع عدم ترتّب أثر شرعيّ عليها، غير قابلة لأن يتصرّف فيها الشارع بالجعل والرفع، فالتعبد فيها إنّما هو بلحاظ آثارها الشرعيّة، وليس في الأخبار مع الواسطة أثر شرعيّ يترتّب عليها.

وأما الحكم بوجوب تصديق العادل : فإن أريد منه الوجوب القلبي والالتزام والاعتقاد الباطني، فقد تقدّم أنّه غير قابل لأن يتعلّق به حكم من الأحكام؛ لأنّ الاعتقاد بشيء له مبادٍ خاصّة يوجد بوجودها، ولا يمكن تحقّقه مع عدمها، وأنّه ليس تحت الإرادة والاختيار حتّى يتعلّق به حكم من الأحكام. مضافاً إلى أنّنا لم نجد ما يدلّ على هذا الحكم - أي وجوب التصديق القلبي للعادل - في خبره من الأدلّة الشرعيّة^(٢).

وأجاب الشيخ الأعظم رحمته عن الوجه الثالث :

أولاً : بالنقض بالإقرار بالإقرار الثابت بالإجماع؛ حيث إنّهُ يثبت بالحكم بنفوذ الإقرار الإقرار السابق الموضوع للحكم بنفذه.

وثانياً : بأنّ هذا الإشكال مبنيّ على أنّ مفاد الآية إيجاب العمل الذي هو منشأ الانتزاع للحجّة، وأمّا بناءً على أنّ المراد منها جعل الكاشفيّة والطريقيّة بتنميم كشفها، فلا يرد هذا الإشكال.

١ - أنظر حاشية فرائد الأصول، المحقق الخراساني: ٦٤، فوائد الأصول ٣: ١٧٨ - ١٧٩.

نهاية الأفكار ٣: ١٢١.

٢ - أنظر فرائد الأصول: ٧٥ سطر ١٢.

وبعبارة أخرى: إنَّ هذا الإشكال إنَّما يتَّجه إذا كان الحكم موجداً لموضوعه واقعاً؛ بأنَّ يتحقَّق ويوجد الموضوع في نفس الأمر بالتعبد بعد ما لم يكن، وأمَّا إذا فرض كشف الحكم عن موضوع كان موجوداً قبل الكشف واقعاً فلا، وما نحن فيه من هذا القبيل، فإنَّ الشارع المقدَّس جعل الكاشفيَّة والطريقيَّة لخبر الشيخ عليه السلام فهو يكشف عن قول المفيد، وخبر المفيد كاشف وطريق إلى خبر الصدوق... وهكذا، وحينئذٍ فلا يكون الحكم موجداً لموضوعه، بل هو كاشف عن وجوده قبله في نفس الأمر، فلا يلزم الاستحالة.

وثالثاً: بأنَّ أخبار الوسائط وإن كان خارجاً عن موضوع ذلك الحكم العام، لكن من المعلوم أنَّ هذا الخروج مستند إلى قصور العبارة وعدم قابليتها لشموله، لا للفرق بينه وبين غيره في نظر المتكلِّم، بل يشمله بنحو القضيَّة الطبيعيَّة - أي: الحقيقيَّة - لا الطبيعيَّة المصطلحة^(١). انتهى.

وعلى مدار هذه الأجوبة يدور ما ذكره الميرزا النائيني^(٢) والمحقق العراقي^(٣) ولكن لا بدَّ من ملاحظة مفاد الآية؛ وأنَّه هل هو ما ذكره أو لا؟ فنقول: لا ريب في أنَّ مفهوم الآية على فرض ثبوته - كما هو المفروض - ليس هو جعل الكاشفيَّة والطريقيَّة لخبر العادل، بل مفادها عدم وجوب التبيُّن في العمل بخبر الواحد العادل، وحرمة العمل بخبر الفاسق بدون التبيُّن، وإيجاب العمل بخبر العادل، لا جعل الطريقيَّة والكاشفيَّة له بتميم الجعل.

سَلَّمنا ذلك، لكن قد عرفت أنَّه يشترط في التعبد بالموضوعات - كما في استصحابها - ترتُّب أثر شرعيٍّ عليها، ولا أثر كذلك لها في هذا التعبد، ولا يمكن مع

١ - فرائد الأصول : ٧٥ - ٧٦.

٢ - فوائد الأصول ٣ : ١٧٩.

٣ - نهاية الأفكار ٣ : ١٢٢ - ١٢٣.

إفادتها لجعل الطريقة والكاشفة إفادتها إيجاب تصديق العادل معاً، فإنها لا تدل إلا على أحد الأمرين: إما جعل الكاشفة والطريقة، وإما إيجاب تصديق العادل، فعلى فرض كون مفادها جعل الكاشفة للخبر لا تفيد إيجاب تصديق العادل؛ حتى يقال: إن ذلك أثر شرعي لها.

وعُمدة الإشكالات في نظر القوم اثنان :

أحدهما: إشكال لزوم إيجاد الحكم لموضوع نفسه، وهو محال.

ثانيهما: عدم ترتب الأثر الشرعي على التعبد بخبر الشيخ والمفيد عليهما السلام وغيرهما.

وأجاب الميرزا النائيني والمحقق العراقي عن الأول: بأن الذي هو غير معقول هو إثبات الحكم لموضوع شخص هذا الحكم، لا إيجاد موضوع لحكم آخر، فإن هذا بمكان من الإمكان، وما نحن فيه من هذا القبيل، فإن خبر المفيد إنما يثبت بوجوب تصديق الشيخ عليه السلام في إخباره عن المفيد الذي فرضنا أنه محرز بالوجدان، وإذا ثبت خبر المفيد بوجوب التصديق يعرض عليه وجوب التصديق، ومن وجوب تصديق المفيد يثبت خبر الصدوق، فيعرض عليه وجوب التصديق ... وهكذا إلى أن ينتهي إلى أول سلسلة الوسائط، فكل حكم لموضوع مثبت لموضوع آخر يترتب عليه حكم آخر، فهنا موضوعات متعددة لأحكام متعددة من سنخ واحد، وتعدّد الأحكام نشأ من انحلال قضية «صدق العادل» إلى أحكام متعددة حسب تعدّد موضوعاتها، وحينئذ فلا يلزم المحذور المذكور.

وأجاب عن الثاني: بأن دليل الاعتبار وإن كان بحسب الصورة قضية واحدة، إلا أنه ينحل إلى قضايا متعددة الملحوظ فيها طبيعة الأثر، فإذا فرضنا أن سلسلة سند الروايات تنتهي بالأخرة إلى الرواية الحاكية لقول الإمام عليه السلام فدليل التعبد ينحل إلى قضايا متعددة حسب تعدّد الأشخاص الواقعين في السلسلة، ولكل منهم أثر

يخصه غير الأثر المترتب على الآخر، وتكون كل قضية حاکمة على غيرها، فإنّ المُخبر به بخبر الصفار الحاکي لقول العسكري عليه السلام في مبدأ السلسلة، لما كان حكماً شرعياً بمقتضى أدلة حجّة خبر العادل، فوجوب تصديق الصفار من الآثار الشرعيّة المترتبة على خبر الصفار، فالصدوق الحاکي لقول الصفار قد حكى موضوعاً ذا أثر شرعيّ، فيعمّ دليل الاعتبار قول الصدوق، فيجب تصديقه في إخبار الصفار له، فوجوب التصديق أثر شرعيّ ترتّب على قول الصدوق.

ثمّ إنّ المفيد الحاکي لقول الصدوق قد حكى موضوعاً ذا أثر شرعيّ، فيجب تصديقه أيضاً... وهكذا إلى أن ينتهي إلى قول الشيخ المحرّز بالوجدان، فكلّ لاحق يُخبر عن موضوع سابق ذي أثر شرعيّ، غايته أن الآثار من سنخ واحد، ولا محذور في ذلك إذا انتهت الآثار إلى أثرٍ مغاير، وهو وجوب الشيء أو حرمة^(١) انتهت.

أقول: قد تقدّم أنّه ليس مفاد الآية - على تقدير ثبوت المفهوم لها - إلغاء احتمال الخلاف في خبر الواحد وجعله علماً في عالم التشريع وتتميم كشفه، بل ليس مفادها إلّا إيجاب العمل بخبر الواحد، وعلى فرض ذلك ليس فيها حكومة؛ لما عرفت من أن الحكومة تحتاج إلى اللفظ واللسان.

سألنا ذلك، لكن جعل الكاشفية لموضوع يحتاج إلى أثرٍ شرعيّ؛ ليكون الجعل بلحاظه، ويمكن تصويره بوجوهٍ كلّها مخدوشة:

الأول: ما ذكره الميرزا النائيني رحمته والمحقّق العراقي رحمته؛ من أنّه يكفي ترتّب الأثر عليه ولو بألف واسطة، ولا يفتقر إلى ترتّب أثرٍ شرعيّ مستقلّ بلا واسطة، بل يكفي كون كلّ واحد من خبر الشيخ والصدوق والمفيد جزء الموضوع للأثر وهو

قول الإمام العسكري عليه السلام^(١).

وفيه : أنه ليس للوجوب أو الحرمة - مثلاً - إلا موضوع واحد، وهو صلاة الجمعة - مثلاً - فصلاة الجمعة تمام الموضوع لحكمها بلا دخل شيء آخر في موضوعيتها له، ولذلك يثبت لها؛ سواء نقل الشيخ أو المفيد رحمه الله ذلك أم لا.

الثاني : ما ذكره شيخنا الحائري رحمه الله في الدرر : وهو أن وجوب تصديق العادل فيما أخبر به ليس من قبيل الحكم المجهول للشكّ تعبدًا، بل مفاد الحكم هنا جعل الخبر - من حيث إنه مفيد للظن النوعي - طريقاً إلى الواقع، فعلى هذا لو أخبر العادل بشيء ملازم لشيء له أثر شرعاً أو عقلاً أو عادةً، نأخذ به ونرتّب على لازم المخبر به الأثر الشرعي المرتّب عليه.

والسرّ في ذلك : أن الطريق إلى أحد المتلازمين طريق إلى الآخر وإن لم يلتفت المخبر إلى الملازمة، فحيث نقول: يكفي في حجّة خبر العادل انتهاؤه إلى أثر شرعي^(٢).

وفيه : أنه لا ملازمة شرعية ولا عقلية ولا عادية بين خبر الشيخ وبين خبر المفيد رحمه الله مثلاً : أمّا الملازمة الشرعية فتابعة للدليل عليها، وليس فيما نحن فيه دليل يدلّ عليها، وأمّا آية النبأ ونحوها فلا تدلّ إلا على إيجاب العمل أو جعل الطريقتين؛ بناء على ما ذكره بعض، وليس فيها دلالة على الملازمة المذكورة. وأمّا انتفاء الملازمة العقلية والعادية فواضح .

الثالث : أن يقال : إن الأثر العملي في المقام هو جواز التقوّل بـ«قال المفيد» بعد إخبار الشيخ: بأنّه قال المفيد، فيترتب على خبر الشيخ هذا الأثر الشرعي ...

١ - أنظر فوائد الأصول ٣ : ١٨١، ونهاية الأفكار ٣ : ١٢٤.

٢ - درر الفوائد : ٣٨٨.

وهكذا.

وفيه : أنه صحيح ، لكن خبر المفيد من الموضوعات الخارجية التي يفتقر في إثباتها إلى البيّنة، ولا يكفي مجرد خبر العدل الواحد - وهو الشيخ عليه السلام في إثباته^(١). فإن قلت : الافتقار إلى البيّنة إنما هو في الموضوعات الصّرفة التي لا يترتب عليها أثر أصلاً، وأمّا الموضوعات التي تنتهي إلى ترتّب الأثر الشرعي عليها فلا يحتاج فيها إلى البيّنة.

وبعبارة أخرى : الموضوعات المحكيّة المنتهية إلى ما يترتب عليه الأثر الشرعي، لا تحتاج في إثباتها إلى البيّنة، وما نحن فيه من هذا القبيل.

قلت : هذا إنما يصحّ إذا كان المحكيّ قول الإمام عليه السلام والمفروض فيما نحن فيه أنّ المحكيّ بخبر الشيخ هو قول المفيد، وهو ليس أثراً شرعياً، وأمّا قول الإمام وإنشاء الحكم فليس مقولاً لقول الشيخ، ولذا قد لا تجب صلاة الجمعة واقعاً، ومع ذلك يصدق الشيخ في إخباره عن المفيد إذا حدّثه المفيد بذلك.

ثم إنّ ما ذكرناه : من كفاية ترتّب الأثر على قول الصّقّار الحاكي عن قول الإمام عليه السلام في مبدأ السلسلة.

فيه : بعد الغضّ عن أنّه يحكي قول الإمام عليه السلام لا نفس الحكم الشرعي، فلا يترتب الحكم الشرعي على خبر الصّقّار أيضاً، أنّه لم يثبت خبر الصّقّار إلّا بخبر الشيخ عن المفيد عن الصدوق عنه، فلا بدّ أولاً من إثبات صحّة التّعبد بخبر الشيخ ومنّ بعده حتى يثبت خبر الصّقّار، وبدون إثبات خبر الشيخ ومنّ بعده كيف يمكن

١ - أقول إذا كان لموضوع أثر شرعي صحّ التّعبد به بلحاظ ذلك الأثر كما في استصحابه ولا يفتقر حينئذٍ إلى تعدّد الشاهد عليه والمفروض ثبوت الحكم الشرعي على خبر الشيخ وهو جواز التقوّل بـ«قال المفيد» وهكذا، ولا يخفى عدم استقامة جواب الإشكال الآتي بقوله إن قلت حينئذٍ المقرّر حفظه الله.

إثبات خبر الصفار؟! فإنه ليس محرزاً بالوجدان - كما هو المفروض - فلا يُفيد مجرد ترتب الأثر على خبر الصفار وليس لخبر الشيخ أثر شرعيّ يصحّ التعبد بلحاظه؛ حتى يثبت به إخبار من بعده، وقد تقدّم: أن وجوب التصديق لا يمكن أن يكون أثراً له؛ لأنه إن أُريد به الالتزام الباطني والعقد القلبي فهو ممتنع، وإن أُريد به وجوب التصديق القولي - أي: القول بأن الشيخ عليه السلام صادق في إخباره - فليس هو المقصود.

مضافاً إلى عدم الدليل عليه إلا ذيل آية الأذن^(١) التي هي - أيضاً - لا تدلّ على ذلك.

وإن أُريد به وجوب التصديق العملي، فليس لوجوب التصديق عمل، ولا يتعلّق به العمل.

هذا كله - إشكالاً وجواباً - إنما هو بحسب النظر العقلي والدقائق العقلية التي ذكرها القوم، واقتفينا أثرهم فيها.

والتحقيق في الجواب عن جميع الإشكالات: أنه لا بدّ من عرض الآية على العرف والعقلاء، فإنّ فهمهم هو المتّبع، أمّا الإشكال الأوّل - وهي دعوى الانصراف - فهي غير بعيدة بالدقّة العقلية، لا بحسب المتفاهم العرفي، فإنّ العرف والعقلاء لا يرون فرقاً بين الخبر بلا واسطة وبينه مع الواسطة؛ بعد فرض دلالة الآية بحسب المفهوم على حجّية خبر الواحد، فإنه إذا قال المولى لعبده: «إذا أخبرك العادل بقدم الضيف فهيئ له الطعام ومقدمات إكرامه وضيافته»، فأخبره عادل عن عادل آخر بقدم الضيف، فإنّ العقلاء لا يتأملون في لزوم تهيئة مقدمات الضيافة على العبد؛ بإعمال الدقائق العقلية المتقدمة في شمول أمر المولى وقوله لهذا النحو من الأخبار،

بل لا فرق عندهم بين الإخبار بلا واسطة وبينه مع الواسطة في شمول الدليل لهما. والسرّ في ذلك : أنّهم لا يفهمون من الإخبار مع الوسائط إلّا نقل قول الإمام عليه السلام والوسائط - عندهم وفي نظرهم - طريقٌ محض ليست منظوراً فيها، وليس لها موضوعيّة عندهم، فتأمل جيّداً.

آية النّفَر

ومن الآيات التي استدلّ بها على حجّيّة أخبار الآحاد قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾^(١)؛

ذهب الشيخ الأعظم رحمته الله^(٢) وجماعة^(٣) إلى عدم دلالة الآية على حجّيّة خبر

الواحد.

وذهب الميرزا النائيني رحمته الله إلى دلالتها عليها، ومهدّ لذلك مقدّمات :

الأوّل: أنّ كلمة «لعلّ» مهما تستعمل، تدلّ على أنّ ما يتلوها من العلل الغائيّة لما قبلها؛ من غير فرقٍ في ذلك بين التكوينيّات والتشريعيّات، ومن غير فرق فيما يتلوها بين الأفعال الاختياريّة وبين غيرها، فإن كان ما قبلها واجباً فما يتلوها - أيضاً - واجب، وإن كان مُستحبّاً فهو مُستحبّ.

الثانية : المراد من الجمع في قوله تعالى: ﴿لِيَتَفَقَّهُوا﴾ وقوله: ﴿وَلِيُنذِرُوا﴾ وقوله: ﴿يَحْذَرُونَ﴾، هو الجمع الاستغراقيّ الأفرادي، لا المجموعيّ الارتباطي؛ لوضوح أنّ المكلف بالتفقه هو كلّ فرد من أفراد الطائفة، لا مجموعهم، كما أنّ المراد

١ - التوبة (٩) : ١٢٢ .

٢ - فرائد الأصول : ٧٩ - ٨٠ .

٣ - كفاية الأصول : ٣٤٣، درر الفوائد : ٣٩٠ - ٣٩١ .

إنذار كل فرد منهم، لا المجموع.

الثالثة : ليس المراد من الحذر مجرد الخوف والحذر العقلي، بل المراد منه هو الحذر الخارجي، الذي يحصل بالعمل بقول المنذر وتصديق قوله والجري على ما يقتضيه من الحركة والسكون، وليس المراد الحذر عند حصول العلم من قول المنذر، بل مقتضى الإطلاق والعموم الاستغراقي في قوله تعالى: ﴿لِيُنذِرُوا﴾ هو وجوب الحذر مطلقاً؛ سواء حصل العلم من قول المنذر أم لا، غايته أنه يجب تقييد إطلاقه بصورة عدالة المنذر؛ لقيام الدليل على عدم وجوب العمل بقول الفاسق، كما هو منطوق آية النبأ، وبعد العلم بهذه الأمور لا أظنّ أحداً يشكل في دلالة الآية الشريفة على حجّية خبر الواحد^(١). انتهى.

أقول : في الآية الشريفة احتمالات :

الأول من الاحتمالات: أن يُراد منها : هلاً خرج من كلّ طائفة فرقة إلى جهاد الأعداء، وتبقى جماعة أخرى عند النبي ﷺ. ويؤيد ذلك أمور :

الأول : أن قبلها قوله تعالى : ﴿مَا كَانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ أَنْ يَتَخَلَّفُوا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ﴾^(٢)، فإنّ هذه الآية نزلت - على ما نقل عن أبي جعفر الباقر عليه السلام^(٣) - حين ما كان المؤمنون عدّة قليلة، وكانوا مأمورين بالجهاد قاطبة، وقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً﴾^(٤) نزلت بعد كثرتهم وازديادهم فهي ناسخة للأولى، وحينئذٍ فالتحضيض المستفاد من كلمة «لولا» إنّما

١ - فوائد الأصول ٣ : ١٨٥ - ١٨٧ .

٢ - التوبة (٩) : ١٢٠ .

٣ - أنظر التبيان ٥ : ٣٢٣، ومجمع البيان ٥ : ١٢٦ .

٤ - التوبة (٩) : ١٢٢ .

هو على عدم تفرّقهم فرقتين.

الثاني : أنّ الآية واقعة في سياق الآيات التي وردت في الجهاد.

الثالث : استعمال مادّة «التَّنْفَرُ» فإنّه يستعمل في التَّنْفَرُ إلى الجهاد غالباً في

الكتاب المجيد.

الرابع : مناسبة معنى «التَّنْفَرُ» لغةً لذلك، فإنّ معناه ما يُرادف في الفارسية

بـ «جهیدن» ، كما في قوله تعالى: ﴿كَأَنَّهُمْ حُمُرٌ مُّسْتَنْفِرَةٌ ۖ فَرَّتْ مِنْ قَسْوَرَةٍ﴾^(١).

وأصله الفزع، وهو يُناسب الخروج إلى الجهاد.

الخامس : أنّها نزلت في المؤمنين؛ حيث حلفوا على عدم التخلف عن غزوة

يغزوها رسول الله ﷺ ولا سرية؛ حيث إنّهُ ﷺ إذا خرج إلى الجهاد لا يتخلف

عنه إلّا المنافقون، فأنزل الله وحياً وأخبر عيوب المنافقين، وبَيّن نفاقهم^(٢)، وعلى

هذا الاحتمال ففي قوله : ﴿وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ﴾^(٣) احتمالان:

أحدهما : أنّ المراد : لتتفقه الفرقة الباقية مع النبي ﷺ يتعلّمون الأحكام

والآداب منه ﷺ فإذا رجعت الطائفة النافرة ينذرونهم ببيان ما نزل من الآيات

في غيابهم، ويُعلّمونهم السُنن والفرائض التي تلقّوها منه ﷺ.

وثانيهما : أنّ المراد : ليتفقه الفرقة النافرة في الدين؛ بما رأت من آيات الله،

وحصل لهم بذلك بصيرة في الدين بظهور المسلمين وغلبتهم مع قلّتهم على

المشركين ونصرتهم على أعدائهم، ولينذروا قومهم من الكفّار والمنافقين بنصرة الله

المسلمين وتأييده لهم، ويخبروهم بذلك.

الثاني من الاحتمالات في الآية الشريفة : هو أنّ قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ

١ - المذّنر (٧٤) : ٥٠ - ٥١ .

٢ - مجمع البيان ٥ : ١٢٥ - ١٢٦ .

٣ - التوبة (٩) : ١٢٢ .

الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَأَفَّةً^(١) ليس إنشاءً، بل إخباراً عن أن وضع المؤمنين كذلك؛ لا يمكنهم معه النفر جميعاً من الأطراف إلى المدينة؛ لتعلم الأحكام وتلقيها من النبي ﷺ فهلاً نفر من كل فرقة طائفة؛ لعدم إمكان نفرهم جميعاً إلى المدينة لتعلم الأحكام ﴿وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ﴾.

الثالث من الاحتمالات : أن قوله تعالى : ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ﴾ إنشاءً : بأنه ليس لهم ذلك، وأنه لابد من نفر طائفة من كل فرقة، وحينئذٍ ففي قوله تعالى : ﴿لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ﴾ ثلاثة احتمالات :

أحدها : أن المراد التفقه في خصوص المسائل الفرعية.

ثانيها : أن المراد التفقه في خصوص أصول العقائد.

ثالثها : الأعم منهما.

والاستدلال بالآية الشريفة على حجية خبر الواحد، متوقف على الاحتمال الثاني من الاحتمالات المتقدمة آنفاً في معنى ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ﴾، مع إرادة التفقه في خصوص المسائل الفرعية، وأما لو أريد منه خصوص أصول الاعتقادات فلا؛ لعدم حجية خبر الواحد فيها قطعاً، وكذلك لو أريد منه الأعم منها ومن الفروع، اللهم إلا أن يقال : إنها - حينئذٍ - وإن دلت على حجية أخبار الآحاد مطلقاً، لكن تخصص بغير أصول العقائد بحكم العقل بعدم حجية خبر الواحد فيها.

لكن هنا إشكال آخر : وهو أن المراد من التفقه تعلم الأحكام الشرعية عن اجتهاد، فتدل على حجية خبر الواحد المجتهد فقيه فيما ينقله، ولا تدل على حجية خبر الواحد في صورة مجرد نقل الرواية مع عدم كون المخبر فقيهاً ومجتهداً، كما هو المطلوب.

وأيضاً تدلّ الآية الشريفة : على حجية الخبر المشتمل على الإنذار والمتضمن للتخويف لا مطلقاً، فلا تدلّ على حجية مجرد نقل رأي الإمام عليه السلام مثل وجوب التسيبحات الأربعة في الركعتين الأخيرتين ثلاثاً، فإنّ الإنذار إنّما يتحقق بالإخبار: بأنّ العمل الفلاني يوجب العذاب والدخول أو الخلود في الجحيم، فهذه الآية في مقام بيان وظائف الوعّاظ والمنذرين، لا فيما هو المطلوب.

ثم إنّ مفاد الآية : هو وجوب التفقّه على كل واحد من الطوائف ووجوب إنذارهم لقومهم عند رجوعهم رجاءً لحذرهم لكن ليس في الآية دلالة على وجوب القبول منهم بمجرد إخبار عدل واحد بحكم من الأحكام، وليس في الآية إلّا مجرد احتمال ترتّب الحذر تكويناً بسبب حصول مبادئه من الإنذار، وهذا غير وجوب قبول الخبر والعمل على طبقه، فلعلّ أصل العمل كان مشروطاً بحصول العلم؛ إمّا لو ثوقهم بالمخبر أو فحصهم عمّا أخبر به والعمل به بعد حصول العلم من الخارج، وإمّا لأجل أنّه ليس في الآية إلّا إنذار الطائفة لقومهم، وظاهره إنذار جميع الطائفة للقوم، وحينئذٍ فالآية أجنبية عمّا نحن فيه.

مع أنّ الظاهر من بعض الأخبار أنّ الآية راجعة إلى وجوب معرفة الإمام إذا حدثت للإمام الذي قبله حادثة، مثل ما رواه الكليني في باب «ما يجب على الناس عند مضي الإمام» عن صحيحة يعقوب بن شعيب قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام إذا حدث على الإمام حدث، كيف يصنع الناس؟

قال: (أين قول الله عزّ وجلّ: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ﴾ الآية؟! قال: هم في عذر ما داموا في الطلب، وهؤلاء الذين ينتظرونهم في عذر حتى يرجع إليهم أصحابهم)^(١).

ومثل صحيحة عبد الأعلى قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول العامة : إنّ

رسول الله ﷺ قال: (من مات وليس له إمام مات ميتة جاهليّة).

فقال : (الحقّ والله).

قلت : فإن إماماً هلك ورجل بخراسان لا يعلم من وصيّ له لم يسعه ذلك؟
قال : (لا يسعه؛ إنّ الإمام إذا هلك وقعت حجة وصيّ على من هو معه في
البلد، وحقّ الثّغر على من ليس بحضرته إذا بلغهم إنّ الله عزّ وجلّ يقول : ﴿قُلُوا لَا نَعْرِ
مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةً﴾ الآية)^(١)... إلى غير ذلك من الأخبار.

وحينئذٍ ففي دلالة الآية على حجّية خبر الواحد وجوه من الإشكالات،
ومما ذكرنا يظهر ما في كلام الميرزا النائيني رحمه الله فإنّ ما ذكره في الأمر الأوّل
من القاعدة الكلّيّة - من أنّ ما بعد «لعلّ» غاية لما قبلها، فتجب حيث يجب - غير
مسلم في جميع الموارد:

منها : ﴿لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ عَلَى آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ
أَسْفًا﴾^(٢)، وكذلك ما ذكره من إطلاق الآية الشامل لجميع أقسام الخبر، وتأيد ذلك
بأنّ الجمع في «ليتفقّها» و «لينذروا» استغراقيّ، فإنّ الاستغراق إنّما هو في الأفراد،
والإطلاق في الحالات ، وأحدهما غير مربوط بالآخر، فالإطلاق في الآية ممنوع،
وقد عرفت أنّه ليس في الآية ما يدلّ على وجوب القبول بمجرّد إخبار العدل
الواحد بحكم من الأحكام الشرعيّة، وليس فيها إلّا احتمال ترتّب الحذر على
إنذارهم تكويناً، وهو كافٍ في عدم لزوم لغويّة الإنذار مع عدم حجّية خبر الواحد
أيضاً.

وأما ما قيل : من أنّ المقدّمة تابعة لذي المقدّمة في السعة والضيق والوجوب

١ - الكافي ١ : ٢٠٩ / ٢ .

٢ - الكهف (١٨) : ٦ .

والاستحباب^(١)، فهو واضح الفساد.

ثمَّ إنَّه لا ينبغي التعرُّض لسائر الآيات التي استدلُّوا بها في المقام، مثل آية الكتمان^(٢) ونحوها؛ لوضوح عدم دلالتها على المطلق، فهي بالإعراض عنها أخرى.

الدليل الثاني: الأخبار

وأما الكلام في الأخبار التي استدلُّوا بها على حجِّيَّة خبر الواحد :
فقد تقدَّم أنَّها على طوائف : منها الواردة في علاج تعارض الأخبار، ومنها ما ورد في مقام توثيق بعض الرواة الآمرة بأخذ الأحكام من بعضهم مثل قوله عليه السلام :
(العُمري وابنه ثقتان فما أدِّيا إليك عنِّي فعنِّي يؤدِّيان)^(٣) وغير ذلك.
ولا يخفى أنَّه لا دلالة لها على حجِّيَّة خبر الواحد بمعنى إنشاء حجِّيَّته، نعم يُستفاد منها أنَّ حجِّيَّة خبر الثقة كان مفروغاً عنها، كروايات علاج التعارض، فإنَّ المفروض فيها أنَّ الكبرى الكلِّيَّة - وهي حجِّيَّة خبر الثقة - مسلَّمة ومفروغ عنها، وكذا، ورد منها في سائر أبواب الفقه فإنَّه يظهر منه مفروغيَّة تلك الكبرى الكلِّيَّة، مثل خبر عروة البارقي؛ حيث أخبر بما فعله، وصدَّقه النبي ﷺ وقال ﷺ :
(بارك الله لك في صفقة يمينك)^(٤). لكن قد تقدَّم : أنَّ الاستدلال بها متوقَّف على ثبوت تواترها، وليست متواترة لفظاً ولا معنىً، لكن هنا كلام ذكره صاحب الكفاية،

١ - أنظر كفاية الأصول : ١٢٥ ، ١٤٢ .

٢ - البقرة (٢) : ١٥٩ .

٣ - الكافي ١ : ٢٦٥ / ١ ، وسائل الشيعة ١٨ : ٩٩ ، كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضي ، الباب ١١ ، الحديث ٤ .

٤ - عوالي اللآلي ٣ : ٢٠٥ / ٣٦ ، مستدرک الوسائل ١٣ : ٢٤٥ ، كتاب التجارة ، أبواب عقد البيع وشروطه ، الباب ١٨ ، الحديث ١ .

وتبعه شيخنا الحائري رحمته : وهو أنها وإن لم تكن متواترة لفظاً ولا معنىً، ولكنها متواترة إجمالاً؛ وللعلم بصدور بعضها منهم عليه السلام ومقتضاه حجّية ما هو أخصّ مضموناً من الجميع، كالخبر الذي جميع وسائطه مزكّيّ بعدلين وكان عالي السند، وإذا دلّ من بين الأخبار ما هو كذلك على حجّية خبر مطلق الثقة، أثبت به حجّية مطلق خبر الثقة^(١).

وفيه أولاً: أننا لا نسلّم وجود خبر من هذه الأخبار ما هو كذلك؛ أي خبر عالي السند؛ وجميع وسائطه مزكّيّ بعدلين، وقد دلّ على حجّية خبر مطلق الثقة. وثانياً: لا نسلّم التواتر الإجمالي المذكور رأساً؛ وذلك لما عرفت: من أنه يشترط في التواتر مطلقاً بلوغ كل مرتبة من مراتب الرواية في سلسلة سندها حدّاً يمتنع عادة تواطؤهم على الكذب، وعلى فرض كون من قبل المشايخ الثلاثة إلى الإمام عليه السلام كذلك، ففي مرتبتهم ليس كذلك، فإنّ مجرد نقل الكليني - مثلاً - تواتر خبر أو الشيخ رحمته أو الصدوق رحمته أو جميعهم، لا يعدّ تواتراً بل هو نقل له بخبر الواحد وهو لا يفيد العلم لاحتمال الخطأ والاشتباه في مرتبتهم؛ لعدم بلوغه حدّ التواتر فيها.

فانقدح بذلك: أنه قلّما يوجد خبر في جميع أبواب الفقه يجتمع فيه شرائط التواتر، وحينئذٍ فالاستدلال بالأخبار لحجّية الأخبار غير مستقيم.

الدليل الثالث: الإجماع

وأما الاستدلال بالإجماع القولي^(٢) فهو موهون في المقام جدّاً مع نقل

١ - كفاية الأصول : ٣٤٧، ودرر الفوائد : ٣٩٢.

٢ - عدّة الأصول : ٥١ سطر ١١.

السيد بن الإمام على عدم الحجية^(١)، مضافاً إلى وضوح استناد القائلين بالحجية إلى مثل آية النبأ ونحوها، ويتلوه في الضعف الاستناد في المقام إلى سيرة المتشريعة بما هم متشريعة.

الدليل الرابع : بناء العقلاء

فالعمدة في حجية أخبار الآحاد هو بناء العقلاء في جميع الأعصار والأعمار على العمل بخبر الثقة في جميع أمورهم، وهو مما لا ريب فيه ولا إشكال، وأن عملهم هذا مستقر على ذلك بما هم عقلاء، لا بما هم متشريعة ومسلمون، بل هو كذلك قبل الإسلام، وكان هذا بمرأى ومنظر من الشارع المقدس والأئمة عليهم السلام ولم يردعوا عنه، كما سيجيء، بل شاركوهم في هذا البناء والعمل، ولا ريب في أن بناءهم إنما هو على العمل بخبر مطلق الثقة.

وعلى فرض ارتياب أحد من عملهم على ذلك بهذه السعة؛ بتوهم أن بناء العقلاء دليل لبي لا بد من الأخذ بالقدر المتيقن منه، نقول: يمكن على هذا الفرض أيضاً - إثبات حجية خبر مطلق الثقة، نظير ما تقدم من المحقق الخراساني؛ وذلك لأنه لا ريب في أن القدر المتيقن من بنائهم هو العمل بالخبر الذي جميع وسائطه متفق عليه في الوثاقة بين العلماء؛ بحيث لم يكن لأحد من العلماء غمز وطعن في واحد من وسائطه، فإذا كان في الأخبار ما هو كذلك، وقد دل على حجية خبر مطلق الثقة، يثبت المطلوب، وفي الأخبار يوجد ما هو كذلك، مثل ما رواه محمد بن يعقوب عن محمد بن عبدالله الحميري ومحمد بن يحيى العطار القمي جميعاً عن عبدالله بن جعفر الحميري إلى العباس القمي عن أحمد بن إسحاق عن أبي الحسن

الثالث قال: سألته وقلت: من أَعْمَل، وَعَمَّنْ آخِذْ، وَقَوْلٌ مِنْ أَقْبَل؟ فَقَالَ لَهُ: (العمري ثقتي، فما أدَّى إليك عَنِّي فَعَنِّي يُؤَدِّي، فَاسْمَعْ لَهُ وَأَطِعْ، فَإِنَّهُ الثِّقَةُ الْمَأْمُونُ)^(١)، فَإِنَّ الرواة الواقعيين في سلسلة سند هذه الرواية مِمَّا اتَّفَقَ عَلَى تَوْثِيْقِهِمُ الْعُلَمَاءُ، وَلَا غَمَزَ لِأَحَدٍ فِيهِمْ، وَلَا رَيْبَ أَنَّ الْقَدْرَ الْمُتَيَقِّنَ مِنْ بِنَاءِ الْعُقْلَاءِ هُوَ الْعَمَلُ بِمِثْلِ هَذَا الْخَبَرِ، الدَّالُّ عَلَى أَنَّ حُجِّيَّةَ خَبَرٍ مُطْلَقِ الثِّقَةِ مَفْرُوعٌ عَنْهُ مِنْ حَيْثُ التَّعْلِيلُ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: (فَإِنَّهُ الثِّقَةُ الْمَأْمُونُ)، فَلَا يَرُدُّ عَلَيْهِ: أَنَّ هَذَا الْخَبَرَ يَدُلُّ عَلَى حُجِّيَّةِ خَبَرٍ خَاصٍّ، وَهُوَ الثِّقَةُ عِنْدَ الْإِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: (العمري ثقتي)^(٢)؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ التَّعْلِيلَ الْمَذْكُورَ فِيهَا يَدُلُّ عَلَى مَفْرُوعِيَّةِ حُجِّيَّةِ خَبَرٍ مُطْلَقِ الثِّقَةِ، فَهُوَ نَظِيرُ: «لَا تَشْرَبِ الْخَمْرَ؛ لِأَنَّهُ مُسْكِرٌ». فَإِنْ قُلْتَ: فَلِمَ أَنْكَرْتُمْ عَلَى الْمُحَقِّقِ الْخُرَاسَانِي فِي دَعْوَاهِ التَّوَاتُرِ الْإِجْمَالِي وَوُجُودَ خَبَرٍ هُوَ أَخْصَصَ الْأَخْبَارَ الْمَذْكُورَةَ، الْمَعْلُومَ إِجْمَالاً صُدُورَ بَعْضُهَا؛ بِنَاءً عَلَى تَسْلِيمِ التَّوَاتُرِ الْإِجْمَالِي، فَإِنَّ الرِّوَايَةَ الْمَذْكُورَةَ كَذَلِكَ، وَقَدْ دَلَّتْ عَلَى حُجِّيَّةِ خَبَرٍ مُطْلَقِ الثِّقَةِ؟

قلت: وذلك لأجل أنه على فرض ثبوت التواتر الإجمالي بين هذه الأخبار لا بد أن يؤخذ ببناء على ما ذكر بأخصها مضموناً، وأخصها كذلك بين الأخبار هو مثل الرواية التي سأل الراوي فيها من الإمام عليه السلام: عَمَّنْ آخِذْ مَعَالِمَ دِينِي؟ فَقَالَ مُشِيرًا إِلَى زُرَّارَةَ: (فعليك بهذا الجالس)^(٣)، فَإِنَّ غَايَةَ مَا يَدُلُّ هَذِهِ الرِّوَايَةُ هُوَ اعْتِبَارُ

١ - الكافي ١: ٢٦٥ / ١، وسائل الشيعة ١٨: ١٠٠، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ٤.

٢ - وفي الاستدلال بهذه الرواية نظر، فإنه عليه السلام علَّلَ بقوله: (فإنه ثقتي) بإضافة الثقة إلى نفسه الشريفة، لا أنه ثقة، فإن الثاني نظير «لأنه مسكر». المقرر حفظه الله.

٣ - اختيار معرفة الرجال ١: ٣٤٧ / ٢١٦، وسائل الشيعة ١٨: ١٠٤، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ١٩.

مثل رواية زرارة من الفقهاء بلا واسطة، ولا تدلّ على اعتبار خبر مطلق الثقة ولو لم يكن فقيهاً، أو مع الوسائط الكثيرة، ولا يدلّ على حجّية مطلق خبر الثقة. وهذا بخلاف ما إذا أخذنا بالقدر المتيقّن من بناء العقلاء، فإنّه لا ريب في أنّ القدر المتيقّن هو بناؤهم على العمل بما تقدّم من الرواية، وهي موجودة بين الأخبار، دالّة على حجّية خبر مطلق الثقة.

ثم إنّ المراد من بناء العقلاء : هو بناؤهم على العمل بخبر الواحد في مقام الاحتجاج والمخاصمة بين الموالي والعبيد، فإنّه لا شبهة في احتجاج المولى على العبد وبالعكس بخبر الواحد، ولا يسمع الاعتذار بعدم حصول الظنّ له منه أو وجود الظنّ بالخلاف.

فلا يرد في المقام : أنّا لا نُسلم بناء العقلاء على العمل بخبر الواحد مطلقاً، وأنّ عملهم على العمل بخبر الثقة إنّما هو في موارد شخصيّة وأمور جزئية خاصّة بهم، لا في مقام الاحتجاج.

فإنّك عرفت أنّه لا ريب في احتجاجهم به واستنادهم إليه في مقام الاحتجاج أيضاً.

فلا بدّ من صرف عنان الكلام في أنّه هل يوجد من الآيات والروايات ما يصلح للرادعية عن هذا البناء العقلائي أو لا؟ فنقول :

إنّ ما يمكن أن يقال : إنّّه صالح لذلك، هي الآيات الناهية عن العمل بالظنّ^(١) وبما وراء العلم^(٢).

١ - النجم (٥٣) : ٢٨، وهي قوله تعالى: ﴿وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾.

٢ - الإسراء (١٧) : ٣٦، وهي قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾.

ولكن لا يخفى أنها لا تصلح لذلك، لا لما أفاده المحقق الخراساني^(١) وغيره^(٢)؛ من اختصاصها بأصول العقائد؛ لأنه بالنسبة إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ صحيح بقرينة سياقها من الآيات التي قبلها، لكنه لا يصح بالنسبة إلى قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾؛ لما تقدّم من أنها لو لم تختص بالفروع لم تختص بالأصول، بل تعمهما، بل لأجل أنه لا يمكن أن يريد من الظن فيها أي في الآيات الظن الاصطلاحي، وكذلك عدم العلم؛ لأنه لو أريد ذلك يلزم من التمسك بها عدم التمسك بها؛ حيث إنها وإن كانت قطعية السند، لكنها ظنيّة الدلالة، وليست نصّاً في ذلك.

لا يقال: نعم، ولكن استقرت سيرة العقلاء على العمل بالظواهر. لأننا نقول: استقرت طريقة العقلاء على العمل بخبر الواحد أيضاً، فلا يمكن أن يراد بالظن فيها الظن الاصطلاحي، وكذلك العلم، فلا بد أن يراد النهي عن اتباع غير الحجّة، وحينئذٍ فخير الواحد خارج عن تحت هذا العموم بالورود، كما تقدّم سابقاً، ولا يتبادر منها هذا الظنون في أذهان المسلمين - أيضاً - ولذا لم يختل بنزول هذه الآيات أسوأهم ونظامهم، مع استقرار بنائهم فيها على العمل بخبر الواحد ونظائره من الأمارات الظنيّة، مثل اليد وأصالة الصحّة في فعل الغير، ولم يسأل النبي ﷺ أحدٌ بعد نزول هذه الآيات عن تكليفهم ووظائفهم بالنسبة إلى العمل بمثل هذه الظنون، وليس ذلك كلّهُ إلا لأجل عدم انسباق مثل هذه الظنون من الآيات إلى أذهانهم.

ثم إنّه ذكر المحقق الخراساني ﷺ هنا إشكالاً في رادعية الآيات: بأن رادعيّتها

١ - كفاية الأصول : ٣٤٨ .

٢ - فوائد الأصول ٣ : ١٦٠ ، نهاية الأفكار ٣ : ١٠٣ .

دورية؛ لأنها متوقفة على عدم مخصصية السيرة لها، وعدمها موقوف على ردعها عنها، وإلا لخصّصت الآيات بها، أو تقيّد إطلاقها بها. ثم استشكل بلزوم الدور في العكس أيضاً، وأجاب عنه بما ذكره في «الكفاية»، فراجع^(١).

وذكر في الحاشية : أنه على فرض عدم إمكان إثبات الرادعية ولا عدم الرادعية؛ للزوم الدور في كلا الطرفين، أمكن التمسك باستصحاب السيرة العقلية بين المسلمين في أوّل زمان البعثة إلى زمان نزول الآيات الناهية، فإنها لم تنزل في عام البعثة، بل بعد مُضيّ سنوات من زمان البعثة، ولاريب في أنّ بناء المسلمين على العمل بأخبار الأحاد من زمان البعثة إلى زمان نزول الآيات، ولم يردع عنه الشارع، فيستصحب ذلك بعد نزول الآيات المذكورة^(٢). انتهى.

أقول : يرد عليه :

أولاً : أنّ ذلك يحتاج إلى إثبات عمل المسلمين على أخبار الأحاد فيما بين زمان البعثة وبين نزول الآيات؛ كي يقال: إنّ عدم ردع الشارع عنه إمضاء لطريقتهم، لكن أنّى له ذلك بإثباته، فإنهم - حينئذٍ - لم يفتقروا إلى العمل بأخبار الأحاد في أحكامهم الشرعية مع حضور النبي ﷺ وقلة عدد المسلمين، ولأنّ النبي ﷺ كان يبيّن لهم الأحكام الشرعية بنفسه الشريفة، نعم بعد انتشار الإسلام ومُضيّ سنوات من البعثة وكثرة عدد المسلمين، ربّما كانوا يحتاجون إلى العمل بأخبار الأحاد في الأحكام الشرعية؛ لأجل عدم إمكان سؤال جميعهم منه ﷺ.

وبالجملة : الاستصحاب المذكور يتوقّف على إثبات استقرار بناء المسلمين

١ - كفاية الأصول : ٣٤٨ - ٣٤٩.

٢ - كفاية الأصول : ٣٤٩ الهامش ١.

قبل نزول الآيات على العمل بخبر الواحد في الأحكام الشرعية وإمضاء النبي ﷺ ذلك، وليس بثابت، بل يمكن دعوى ثبوت خلافه. وثانياً: إن أراد بالاستصحاب المذكور الاستصحاب العقلاني فهو *هو* ينكره، ونحن - أيضاً - ننكره.

وإن أراد به الاستصحاب الشرعي فليس الدليل عليه إلا خبراً أو خبرين لزرارة^(١)، ولا دلالة لسائر الأخبار المذكورة في باب الاستصحاب عليه، والمفروض أننا في مقام إثبات حجّة خبر الواحد، فلا يصحّ التمسك لذلك بالاستصحاب الثابت حجّيته بخبر الواحد، ولا ينبغي التعرض بعد إثبات حجّة خبر الثقة لمبحث الانسداد ولا لمقدماته، فإنّ باب العلم وإن كان منسداً، لكن باب العلميّ ليس منسداً - أي خبر الثقة - فإنّ جُلّ الأحكام مستفاد من أخبار الآحاد عن الأئمة الأطهار صلوات الله عليهم أجمعين، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين، والحمد لله ربّ العالمين.

١ - تهذيب الأحكام ١: ٨ / ١١ و ٤٢١ / ١٣٣٥، وسائل الشيعة ١: ١٧٤، كتاب الطهارة، أبواب نواقض الوضوء، الباب ١، الحديث ١، و ١٠٦١، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب ٤١، الحديث ١.

الباب الثالث

في البراءة والاشتغال

الفصل الأوّل

ترتيب مباحث الأصول

اختلف القوم في بيان مجاري الأصول العمليّة وتقسيمها^(١)، والتحقيق فيه أن يقال: إنّ المكلف إذا التفت إلى الحكم الشرعي الواقعي فإمّا أن يحصل له القطع به تفصيلاً، أو إجمالاً كأن يقطع بوجوب صلاة الجمعة أو الظهر مثلاً. وإمّا أن يحصل له القطع بقيام الأمانة على الحكم الواقعي: إمّا تفصيلاً كالقطع بقيام الأمانة على وجوب صلاة الجمعة، أو إجمالاً كما لو قطع بقيام الأمانة إمّا على وجوب صلاة الظهر أو صلاة الجمعة.

وإمّا أن لا يحصل له القطع؛ لا بالحكم الواقعي، ولا بالأمانة عليه؛ لا إجمالاً، ولا تفصيلاً. وحينئذٍ فإمّا أن تقوم هناك حجة على الواقع، كما لو فرض لشكّه حالة سابقة ملحوظة، وإمّا أن لا تقوم هناك حجة على الواقع، كما فيما ليس لشكّه حالة سابقة ملحوظة، فالأوّل مجرى الاستصحاب، وهو حجة على الواقع، والثاني مجرى البراءة.

١ - فرائد الأصول : ٢ سطر ٦، كفاية الأصول : ٢٩٦، فوائد الأصول ٣ : ٤ - ٥.

وانقدح بذلك : أنَّ بعض مباحث الاشتغال داخل في مباحث القطع، وهو العلم الإجمالي بالحكم الواقعي من غير فرق بين الشبهة المحصورة والغير المحصورة، ولا وجه للبحث عنه في باب آخر، ولا معنى لاحتمال الرخصة فيه في بعض الأطراف، فإنَّ الاحتمال المذكور ممَّا لا يمكن اجتماعه مع العلم الإجمالي بالحكم الواقعي الفعلي كما لا يخفى.

كما أنَّ بعض مباحث الاشتغال داخل في مبحث الظنِّ والأمارات، مثل ما إذا تعلَّق العلم الإجمالي بقيام أمانة معتبرة على الحكم الواقعي، فلا وجه لجعل باب الاشتغال باباً على حدة.

وأما البحث في دوران الأمر بين المحذورين فلا ينبغي أن يُجعل له بابٌ مستقلٌّ على الانفراد، وسيأتي الكلام فيه في ضمن المباحث الآتية.

وأما مبحث التعادل والترجيح فهو من متعلقات مبحث الأمارات.

فتلخص : أنَّ أبواب المباحث في الكتاب أربعة :

الأول : باب القطع.

الثاني : باب الأمارات والظنِّ.

الثالث : باب البراءة .

الرابع : باب الاستصحاب .

ولابدَّ من مراعاة هذا الترتيب بحسب العمل - أيضاً - فإنَّ القطع متى حصل لابدَّ من العمل على وفقه، ولا تصل النوبة معه إلى العمل بالأمارات، والأمارات مقدَّمة بحسب العمل على الاستصحاب، ثمَّ البراءة، فمباحثها متأخرة عن الجميع، وذلك في القطع واضح؛ لانتفاء موضوع الأمارات والأصول معه، وإنَّما الكلام في غيره من المراتب، وهي تقدُّم العمل بالأمارات على الاستصحاب، والاستصحاب على البراءة.

الفصل الثاني

وجه تقديم الأمارات على الأصول

ويختلف ذلك باختلاف الأدلة الدالة على حجّية خبر الواحد وسائر الأمارات من بناء العقلاء أو الأدلة الشرعية، وكذلك في أنّ وجه حجّية الاستصحاب هو بناء العقلاء أو الأخبار الدالة عليه، وكذلك البراءة، فإنّه يختلف الحال في البراءة العقلية والشرعية، فلا بدّ من ملاحظة كلّ منهما مع الآخر في كلّ واحد من الفروض المذكورة:

فنقول: أمّا الكلام في تقديم الأمارات على الاستصحاب فهو إنّ القول: بأنّ الدليل على حجّية الاستصحاب هو بناء العقلاء عليه، ضعيفٌ جدّاً، فلا نتعرّض للبحث في هذا الفرض، فلا بدّ من البحث عن ذلك بناء على أنّ الوجه في حجّية الاستصحاب هو الأخبار الدالة عليها كقوله عليه السلام: (لا ينقض اليقين أبداً بالشك)^(١)، وفي هذه العبارة احتمالات:

١ - تهذيب الأحكام ١: ٨ / ١١، وسائل الشيعة ١: ١٧٤، كتاب الطهارة، أبواب نواقض الوضوء، الباب ١، الحديث ١.

أحدها : أنَّ المراد باليقين هو الوجداني الجازم، والمراد بالشك هو المتساوي الطرفين.

وثانيها : أنَّ المراد بالشك الأعم من المتساوي الطرفين وغير المتساوي كما هو الظاهر، فإنَّ الشك عبارة عن عدم العلم.

وأما الظن والوهم فهما اصطلاحان علميان، ويؤيده جعل الشك في الرواية في قبال اليقين، وقوله ^{عليه السلام} : (ولكن تنقضه بيقين آخر)، والمراد باليقين اليقين الوجداني الجازم.

وثالثها : أن يراد من اليقين الحجة، ومن الشك اللاحجة، فالمعنى: لا تنقض الحجة باللاحجة.

أما الاحتمال الأول : فهو ضعيف جداً؛ لما عرفت من أنَّ الشك عبارة عن عدم العلم الشامل للظن والوهم، فإنهما اصطلاحان علميان حادثان، فيبقى الاحتمالان الآخران:

أما على الاحتمال الثاني : ففي تقديم الأمارات على الاستصحاب إشكال؛ حيث إنَّ اعتبار الأمارات : إمَّا لأجل بناء العقلاء على العمل بها - كالعمل بالظواهر وخبر الثقة - مع إمضاء الشارع له، على ما هو الحق والتحقيق، وإمَّا لدلالة الأخبار على اعتبارها.

وعلى أي تقدير فهي إمَّا تقدّم على الاستصحاب إذا كان لسان دليل اعتبارها جعلها علماً في عالم التشريع، فإنَّها - حينئذٍ - حاكمة على الاستصحاب، ويصير نقض اليقين بها نقضاً باليقين تعبّداً.

لكن لسان دليلها ليس كذلك، فإنه ليس بناء العقلاء على العمل بها من باب أنَّها علم كما عرفت سابقاً، وكذلك بناء على أنَّ الدليل على حجّيتها الأخبار.

نعم، لو قلنا بدلالة مفهوم آية النبأ^(١) على حجيتها، وأن مفهومها؛ أنه لا يجب التبيين في خبر العادل؛ لأنه مبين في نفسه، فذلك توسعة في اليقين المأخوذ في أخبار الاستصحاب، ولكنّه تقدير على تقدير.

والحقّ: أن تقديم الأمارات على الاستصحاب في غاية الإشكال بناءً على هذا الوجه؛ لما عرفت من أن تقديمها وحكومتها على الاستصحاب مبني على دلالة دليلها على أنها علم تعبدًا وفي عالم التشريع، وليس كذلك.

وأما بناءً على الاحتمال الثالث: فتقدّم الأمارات على الاستصحاب واضح، وهذا الاحتمال هو المتعين، ويؤيده أمور:

منها: الأخبار الصحاح الثلاثة لزراعة، وفي أحدها قوله: (وإلا فإنه على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين أبداً بالشك)^(٢)؛ إذ ليس المراد من اليقين بالوضوء اليقين الجازم الوجداني، فإنه في غاية الندرة، فإنّ الغالب احتمال وقوع خلل في الوضوء بعده، فالحكم بصحته وأنه على وضوء إنما هو لأجل قاعدة الفراغ.

وفي صحيحته الأخرى: (وإذا لم يدر في ثلاث هو أو في أربع، وقد أحرز الثلاث، قام فأضاف إليها أخرى، ولا شيء عليه، ولا ينقض اليقين بالشك، ولا يدخل الشك في اليقين، ولا يخلط أحدهما بالآخر...)^(٣) إلخ، فإنّ المراد باليقين: إما اليقين بالإتيان بالثلاث، أو اليقين بعدم الإتيان بالركعة الرابعة قبل ذلك، وعلى أيّ تقدير فالمراد به الأعم من اليقين الوجداني وغيره.

وفي صحيحته الثالثة: قلت له: أصاب ثوبي دمٌ رُعافٌ أو شيء من مني ...

١ - الحجرات (٤٩): ٦.

٢ - تهذيب الأحكام ١: ٨ / ١١، وسائل الشيعة ١: ١٧٤، كتاب الطهارة، أبواب نواقض الوضوء، الباب ١، الحديث ١.

٣ - الكافي ٣: ٣٥١ / ٣، وسائل الشيعة ٥: ٣٢١، كتاب الطهارة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ١٠، الحديث ٣.

إلى أن قال:

قلت : فإن ظننتُ أنه قد أصابه ولم أتيقن ذلك، فنظرت فلم أر شيئاً، ثم صليت، فرأيت فيه؟

قال : (تغسله ولا تعيد الصلاة).

قلت : لم ذاك؟

قال : (لأنك كنت على يقين من طهارتك، ثم شككت، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً)^(١)، فإنه ليس المراد من الطهارة الظاهرية؛ لعدم افتقارها إلى الاستصحاب، فإنه مع الشك في الطهارة يحكم بها بنفس قاعدة الطهارة، بل المراد هي الطهارة الواقعية، وليس المراد من الطهارة الواقعية هو اليقين الوجداني بها، بل المراد هو الأعم منه ومما ثبت بالأمارات لقلّة اليقين الحقيقي الوجداني بالطهارة، كما لا يخفى.

ويشهد لما ذكرنا أيضاً : ما رواه محمد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن إسماعيل بن مرّار، عن يونس عن معاوية بن وهب، قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل يكون في داره، ثم يغيب عنها ثلاثين سنة، ويدع فيها عياله، ثم يأتيها هلاكه، ونحن لا ندري ما أحدث في داره، ولا ندري ما أحدث له من الولد إلا أننا لا نعلم أنه أحدث في داره شيئاً ولا حدث له ولد، ولا تُقسّم هذه الدار على ورثته الذين ترك في الدار حتى يشهد شاهداً عدل : أن هذه الدار دار فلان بن فلان مات وتركها ميراثاً بين فلان وفلان، أو نشهد على هذا؟ قال : (نعم)^(٢) الحديث.

١ - تهذيب الأحكام ١ : ٤٢١ / ١٣٣٥، وسائل الشيعة ٢ : ١٠٦٦، كتاب الطهارة ، أبواب النجاسات ، الباب ٤١، الحديث ١.

٢ - الكافي ٧ : ٣٨٧ / ٤، وسائل الشيعة ١٨ : ٢٤٦، كتاب الشهادات ، أبواب الشهادات ، الباب ١٧، الحديث ٢.

حيث دلّ على جواز الشهادة باستصحاب كون المال له، ولا ريب في أنه لم يكن متيقناً بأنّ المال له، ولا ببقائه على ملكه، بل الحكم في الابتداء - أيضاً - بأنه ماله، إنّما هو لأجل قاعدة اليد ونحوها، لا بالقطع الحقيقي.

ويؤيد ما ذكرنا - أيضاً - الاعتبار العرفي، فإنّ المراد باليقين عند العرف والعقلاء هو الأعمّ من العلم الوجداني وما ثبت بالأمارات.

ومنه يظهر: اندفاع الإشكال في جريان استصحاب ما ثبت سابقاً بالأمارات المعتبرة من الأحكام والموضوعات، مع أنّ المأخوذ في روايات الاستصحاب هو اليقين السابق؛ لقوله عليه السلام : (لا تنقض اليقين بالشك)، فإنّهم اختلفوا في هذا المقام، فاختر كلٌّ مهرباً من الإشكال، ولعلّ الشيخ الأعظم رحمته في فُسحة من هذا الإشكال؛ حيث ذهب إلى أنّ المراد باليقين هو المتيقّن^(١)، وكذلك المحقق الخراساني رحمته حيث ذهب إلى أنّ مفاد الأخبار جعل الملازمة بين القضية المتيقّنة والمشكوك^(٢).

وتخلّص بعض آخر - الميرزا النائيني رحمته - : بأنّ الأمارات علم عند العقلاء في عالم التشريع، فيشمّله اليقين في (لا تنقض اليقين بالشك)^(٣).

وهذا الإشكال لو كان متوجّهاً اختلّ باب الاستصحاب في الفقه، ولكنّه مندفع بما ذكرناه واستظهرناه من أخبار الاستصحاب : من أنّ المراد من اليقين هو الحجة ومن الشكّ عدمها، فالمعنى لا تنقض الحجة باللاحجة.

وحينئذٍ فلو قام خبر الواحد أو غيره من الأمارات المعتبرة على خلاف الحالة السابقة ونقض اليقين بها، فليس هو نقض اليقين بالشكّ، بل هو نقض لليقين باليقين بالمعنى المذكور، وحينئذٍ فأدلة الأمارات واردة على الاستصحاب.

١ - فرائد الأصول : ٣٣٦ سطر ١٦ .

٢ - كفاية الأصول : ٤٦٠ - ٤٦١ .

٣ - فوائد الأصول ٤ : ٤٠٩ .

وأما تقدّم الأمارات على البراءة العقلية فهو - أيضاً - بنحو الورد بل التخصّص؛ حيث إنّ الأمارات - عقلانية أو شرعية - بيان ينتفي بها موضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان.

وأما البراءة الشرعية المستندة إلى مثل حديث الرفع^(١)، فقد تقدّم أنّه ليس المراد من العلم في (ما لا يعلمون) ونحوه العلم الوجداني، بل المراد منه ونحوه من الإطلاقات الشرعية هو الحجّة الأعمّ من العلم الوجداني والأمارات، كما لا يخفى على المستبّع.

وحينئذٍ فمعنى حديث الرفع: أنّه رُفِعَ ما لم يَقمِ الحجّة والأمارات على ثبوته من التكاليف، فالأمارات حينئذٍ حاكمة على البراءة الشرعية أيضاً.

وأما تقدّم الاستصحاب على البراءة النقلية، فلما عرفت من أنّ المراد من العلم في (ما لا يعلمون) ونحوه هو الحجّة، والاستصحاب حجّة.

وأما تقدّم الاستصحاب على البراءة العقلية، فلأنّ الاستصحاب بيان ينتفي به موضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، وتفصيل الكلام في هذا المقام موكول إلى محله وهو باب الاستصحاب.

ثمّ ليعلم أنّ المقصود هنا البحث عن الشبهة الحكمية؛ أي فيما اشتبه حكمه الكلّي الذي هو بحث أصولي، وأما البحث عن الشبهة الموضوعية فهو خارج عن هذا المبحث، فإنّ البحث فيها فقهي لا أصولي.

ثمّ إنّ الشيخ الأعظم رحمته الله فصلّ الكلام في كلّ واحدة من الشبهة التحريمية والوجودية والموضوعية، وكلّ واحدة منها؛ إمّا لفقدان النصّ أو إجماله أو تعارض

١ - الخصال : ٤١٧ / ٩، التوحيد : ٣٥٣ / ٢٤، وسائل الشيعة ١١ : ٢٩٥، كتاب الجهاد، أبواب

جهاد النفس، الباب ٥٦، الحديث ١.

النصّين ... إلى غير ذلك من الأقسام^(١).

ولكن الأولى ما صنعه المحقق الخراساني في «الكفاية»^(٢) من البحث عنها جملةً واحدة؛ لوحدة المناط في جميع أقسامها، وإن كان لكل واحد من الأقسام خصوصيّة تختصّ به، لكن لا ينبغي انفراد البحث في كلّ واحد منها على حدة، غاية الأمر أن البحث مع الأخباريين إنما هو في الشبهة التحريميّة فقط.

١ - فرائد الأصول : ١٩٢ - ١٩٣.

٢ - كفاية الأصول : ٣٨٥.

الفصل الثالث

أدلة القول بالبراءة في الشبهات الحكيمة

فنقول : استدلل الأصوليون للبراءة - فيما لو شك في حكم كليّ تكليفي -

بآيات:

الدليل الأول : الآيات

منها : قوله تعالى : ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾^(١)، لا إشكال في دلالة الآية على البراءة بأبلغ وجه؛ وذلك لأن الظاهر أن الآية راجعة إلى يوم القيامة، وأن المراد بالعذاب فيها هو العذاب الأخروي؛ لورودها في سياق الآيات المربوطة بيوم القيامة، وهي قوله تعالى: ﴿وَكُلُّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنشُورًا * إِقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا * مَنِ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ

﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ... ﴾^(١) الآية، فمعنى الآية: أنه ليس من عدلنا وشأننا ودأبنا أن نُعَذِّبَ أحداً يوم القيامة، إلا بعد إتمام الحجّة عليه بإرسال الرسل وبيان الأحكام، فليس للرسول موضوعيّة للعذاب إلا من جهة الرسالة وبيان الأحكام وإتمام الحجّة، فهو كناية عن البيان، فتدلّ على أنه تعالى لا يعذب أحداً إلا بعد البيان بعث الرسل وإتمام الحجّة، وكذلك بعد بعث الرسل والبيان ولكن لم يصل بعد إلى المكلف؛ لأجل بعد المسافة بينهما بدون تقصير من المكلف، وكذلك لو كان عدم الوصول لأجل مرور الدهور والأعوام، أو لأجل الموانع والأسباب العاديّة لا عن تقصير من المكلف، بل لو فرض أنه بذل جهده، واستفرغ وسعه، وتفحص عن الدليل بمقدار طاقته، ولم يظفر بالدليل، فإنه يصدق عليه عدم البيان فيه أيضاً.

ثمّ على فرض كون المراد من العذاب هو العذاب الدنيوي بالنسبة إلى الأمم الماضية يستفاد منها بنحو الأولويّة - أنه تعالى إذا لم يعذب أحداً بالعذاب الدنيوي بدون البيان مع أنه أخفّ من العذاب الأخروي - عدم تعذيبه تعالى بالعذاب الأخروي بدون البيان أيضاً.

فلا إشكال في دلالة هذه الآية على البراءة لو شكّ في التكليف ولم يقدّم عليه دليل وبيان، ولا فرق في ذلك بين الشبهة الوجوبيّة والتحريميّة، ولا بين صورة فقدان النصّ أو إجماله أو تعارض النصّين؛ لاشتراك الكلّ في عدم وجود البيان الذي علّق عليه العذاب، وكذلك الشبهة الموضوعيّة، فإنّ الحكم الكلّي - مثل: حرمة شرب الخمر في الشبهة الموضوعيّة - وإن كان معلوماً، لكن حيث إنه ينحلّ عرفاً لا عقلاً إلى نواهٍ متعدّدة بعدد موضوعاتها، فإذا شكّ في مائع أنه خمر أو خلّ فقد شكّ في حكمه.

ومما ذكرناه من البيان في معنى الآية ظهر: اندفاع الإشكالات التي أوردوها

على الاستدلال بها :

منها : ما ذكره الميرزا النائيني رحمته : من أن المراد بالعذاب فيها هو العذاب الدنيوي، ولا تعرّض فيها لحكم الشك في التكليف، فالآية أجنبية عما نحن فيه^(١)؛ وذلك لما عرفت من أن المراد من العذاب فيها هو العذاب الأخروي بقرينة السياق، وعلى فرض إرادة العذاب الدنيوي يُستفاد منها المطلوب عرفاً بنحو الأولوية، فالآية متعرّضة لحكم الشك في الحكم الكلّي.

ومنها : ما ذكره الشيخ الأعظم رحمته : من أن ظاهر الآية الإخبار بوقوع التعذيب سابقاً بعد بعث الرسل، فتخصّص بالعذاب الدنيوي الواقع في الأمم السابقة^(٢). وفيه : أنه لا دلالة في الإخبار لوقوع العذاب في الأمم السابقة على ما ذكره من الاختصاص بذلك الماضي، فإن قوله تعالى قبل ذلك: ﴿الزّمناء﴾ - أيضاً - فعل ماضٍ، مع أنه لا ريب في أن المقصود وقوع ذلك يوم القيامة.

ومنها : أن المنفي في الآية الشريفة هي فعلية التعذيب، وهو أعم من نفي الاستحقاق الذي هو المطلوب والخلاف بين الأصولي والأخباري^(٣).

وفيه : أن نفي فعلية التعذيب كافٍ في إثبات مطلب الأصولي؛ من جواز ارتكاب الشبهة؛ لدلالة الآية على عدم ترتّب العذاب عليه.

وأما استحقاق العذاب وعدمه فهو بحث عقلي آخر غير مربوط بما نحن فيه. نعم، يرد على الاستدلال بها ما أورده المحقّق العراقي : وهو أن غاية ما تدلّ الآية الشريفة هو جواز ارتكاب الشبهة مع عدم البيان فيها من الشارع، فلو أقام الأخباري دليلاً من الآيات والأخبار على وجوب الاحتياط في الشبهات

١ - فوائد الأصول ٣ : ٣٣٣ - ٣٣٤.

٢ - فرائد الأصول : ١٩٣ سطر ٢٤.

٣ - أنظر الفصول الغروية : ٣٥٣ سطر ٧.

التحريمية، فهو بيان وحاكم على الآية ومقدم عليها^(١)، ولكن سيجيء الكلام في ذلك، وأنه ليس في الآيات والروايات ما يدل على وجوب الاحتياط في الشبهات، وأنه لا ينحصر دليل الأصولي في هذه الآية.

ومن الآيات التي استدلل بها للبراءة قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا﴾^(٢). والكلام فيها يقع في مقامين :

أحدهما : في بيان الاحتمالات الممكنة المتصورة في مقام الثبوت.

وثانيهما : بيان ما هو الظاهر منها في مقام الإثبات.

أما الأول : فيتصور فيها وجوه :

الأول : أن المراد من الموصول وصلته أي ما آتاه هو التكليف الواصل إلى المكلف بالنحو المتعارف، وأن المراد من «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ» هو التكليف الاصطلاحي وحينئذٍ فإما أن يراد من كلا التكليفين : الفعلي منهما، أو الإنشائي منهما، أو يراد من الأول الإنشائي، ومن الثاني الفعلي، أو بالعكس، فالاحتمالات على هذا الوجه أربعة، وكلها ممتنعة إلا الأخير .

أما الاحتمال الأول : فلاستلزامه الدور؛ لأن مرجعه إلى أن تكليف الله الفعلي موقوف على وصول التكليف الفعلي إلى المكلف، ففعليّة التكليف متوقّفة على فعليّته.

وكذلك الاحتمال الثالث، فإن مفاده أن إنشاء الله التكليف متوقّف على وصول التكليف الفعلي، ولاريب في أن فعليّته متوقّفة على إنشائه. وهكذا بناءً على الاحتمال الثاني، فإن مرجعه إلى أن إنشاء الله التكليف متوقّف على وصول التكليف الإنشائي، وهو - أيضاً - دور.

١ - نهاية الأفكار ٣ : ٢٠٦ .

٢ - الطلاق (٦٥) : ٧ .

وأما الاحتمال الرابع : فهو ممكن؛ لأن مفاد الآية بناءً عليه : هو أن تكليف الله الفعلي متوقف على وصول التكاليف الإنشائية إلى المكلف، ففعليّة التكليف متوقّفة على وصول التكليف الإنشائي إلى المكلف، ولا يتوقّف إنشاؤه على فعليّته ليلزم الدور، ولهذا قلنا: إنّ ما ذكره المصوّبة - من أن أحكام الله تعالى تابعة لآراء المجتهدين بهذا المعنى - غير مستحيل، فإنّه لا استحالة في صيرورة التكليف فعلياً إذا أدّى نظر المجتهد إلى ما هو المنشأ من التكليف، وإنشاء الله التكليف إنّما هو لأجل أن يجتهد المستنبطون ويتفحصوا عنها؛ لتصير فعليّة بعد وصول آرائهم إليها، وليس ذلك دوراً.

نعم، الإجماع وضرورة المذهب قائمان على خلافه وبطلانه.

الثاني من الوجوه المحتملة في الآية الشريفة : أن المراد من قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ﴾ معناه اللّغوي؛ أي الكلفة والمشقة، لا الاصطلاحي، والمراد من الموصول وصلته هو التكليف الاصطلاحي الواصل إلى المكلفين، وأنّه في مقام بيان عدم وجوب الاحتياط؛ لأنّه لو وجب الاحتياط في الشبهات البدويّة يصدق: أنّه تعالى أوقع عباده في الكلفة والمشقة من قبل التكاليف الأوّليّة الغير الواصلة إليهم، مع أن معنى الآية على هذا الوجه : أنّه تعالى لا يوقع نفساً في الكلفة والمشقة إلّا من قبل التكاليف الأوّليّة الواصلة إلى المكلفين.

ولا يرد عليه ما أورده المحقّق العراقي : من أن إيجاب الاحتياط تكليف واصل إلى المكلف بدليله، فلا تدلّ الآية على نفيه^(١).

وكذلك الإشكال^(٢) : بأن الآية لا تدلّ على أنّه تعالى لا يُوقع الناس في الكلفة والمشقة إلّا بعد إرسال الرسل وإنزال الكتب وبيانهم الأحكام، فلا تدلّ على

١ - أنظر نهاية الأفكار ٣ : ٢٠٤ .

٢ - نفس المصدر.

عدم وجوب الاحتياط في الشبهات البدوية، وأن الآية - حينئذٍ - من قبيل (استكتوا عما سكت الله عنه)^(١).

فإن فيه ما لا يخفى، فإن مرجع مفاد الآية على ما ذكره هو أن الله تعالى ساكت عما سكت عنه، ولا معنى له.

الثالث من الوجوه المحتملة في معنى الآية الشريفة: أن المراد من الموصول المال بقرينة السياق، وأن الإيتاء بمعنى الإعطاء.

الرابع من الوجوه: أن المراد من الموصول الفعل، ومن الصلة الإقدار، والمعنى لا يكلف الله نفساً فعلاً إلا إذا أقدرها عليه، فالمراد نفي التكليف بغير المقدور، والمراد من القدرة إما القدرة العقلية، أو العرفية؛ بمعنى عدم استلزامه العسر والحرَج. هذه هي الاحتمالات المتصورة في الآية في مقام الثبوت.

وذكر الشيخ الأعظم رحمته: أن الاستدلال بها على البراءة متوقف على أن المراد من الموصول التكليف بالخصوص أو الأعم منه ومن المال أو الفعل^(٢).

وأورد على الأول: بأنه ينافي مورد الآية، وعلى الثاني: بأنه ممتنع؛ لاستلزامه استعمال الموصول في معنيين لا جامع قريب بينهما؛ إذ لا جامع بين تعلّق التكليف بنفس الحكم وبين تعلّقه بالفعل المحكوم عليه^(٣).

ويقال في توضيح ما ذكره رحمته: إن إرادة الأعم يستلزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد في الموصول والصلة وتعلّق الصلة بالموصول؛ أمّا في الموصول فظاهر؛ لأنّه - حينئذٍ - مستعمل في المال والتكليف، أو الفعل والتكليف.

١ - عوالي اللآلي ٣: ١٦٦ / ٦١.

٢ - فرائد الأصول ٣: ١٩٣ سطر ١٤.

٣ - نفس المصدر: سطر ١٥.

وأما في الصلة فلأن إيتاء التكليف معناه الوصول، وإيتاء المال معناه الإعطاء، وإيتاء الفعل معناه الإقدار عليه.

ومنه يظهر : اختلاف كيفية تعلّق الصلة بالموصول باختلاف ما يُراد من الموصول، ولا جامع قريب بين هذه المعاني حتّى يستعمل اللفظ فيه^(١). انتهى.

وتفصّل المحقّق العراقي^(٢) عن الإشكال : بأنّه يمكن أن يستعمل الموصول في معناه المبهم - مثل الشيء - واستفادة الخصوصيّات من دوالّ آخر، وكذلك الصلة، فإنّ الإيتاء معنى واحد، غاية الأمر أنّه يختلف باختلاف ما يضاف إليه: فإن أضيف إلى المال فمعناه الإعطاء، وإن أضيف إلى الفعل فمعناه الإقدار، وإن أضيف إلى التكليف فمعناه الإيصال، وإذا أمكن ذلك في الموصول والصلة فالأمر في النسبة بينهما سهل؛ لأنّها تابعة^(٣). انتهى ملخّص كلامه.

أقول : ويرد عليه : أنّه إن أُريد من الموصول التكليف فهو مفعول مطلق، وإن أُريد منه المال أو الفعل فهو مفعول به، وكيفية تعلّق الفعل بالمفعول المطلق تُغيّر كيفية تعلّقه بالمفعول به، فإنّ المفعول به لا بدّ أن يكون مفروض الوجود ليحكم بوقوع الفعل عليه، ولا بدّ أن لا يعتبر ذلك في المفعول المطلق، فإنّه عبارة عن نفس الفعل يوجد بوجوده، وهذان المعنيان يمتنع اجتماعهما معاً ولو في ضمن معنى عامّ، فما ذكره في دفع الإشكال غير صحيح.

وأجاب الميرزا النائيني^(٤) عن الإشكال : بأنّه يمكن أن يراد من الموصول الأعمّ من التكليف وموضوعه، وأنّ إيتاء كلّ شيء بحسبه، ولا يلزم أن يراد من الموصول الأعمّ من المفعول به والمفعول المطلق، بل يُراد منه خصوص المفعول به، فإنّه يمكن جعل المفعول المطلق مفعولاً به بنحو من العناية، فإنّ التكليف باعتبار

١ - نهاية الأفكار ٣ : ٢٠١ - ٢٠٢.

٢ - نفس المصدر.

ماله من المعنى الاسم المصدري يصحّ تعلّق التكليف به، وإن كان هو باعتبار ماله من المعنى المصدري لا يصحّ تعلّق التكليف به^(١). انتهى.
ويرد عليه أيضاً:

أولاً: أنّ الفرق بين المصدر وبين اسم المصدر إنّما هو بمجرد الاعتبار، وإلاّ فهما شيء واحد حقيقة، فالحدث إن اعتبرت ولو حظت حيثيّة صدره من فاعلٍ ما فهو المصدر وإن اعتبرت ذاته وطبيعته لا من حيثيّة صدره فهو اسم المصدر، ومجرد الفرق بينهما في الاعتبار لا يدفع إشكال لزوم اجتماع اللحاظين مع أنّهما شيء واحد حقيقة.

وثانياً: أنّ مرتبة اسم المصدر متأخّرة عن مرتبة المصدر؛ حيث إنّ اسم المصدر عبارة عمّا حصل من المصدر ومعه كيف يمكن اعتباره في مرتبة المصدر؟! فإنّه لا يمكن اعتبار ما هو متأخّر عن شيء رتبةً معه فيها.

وأجاب المحقّق العراقي عن الإشكال ثانياً: بأنّ إرادة الحكم من الموصول إنّما يقتضي كونه المفعول المطلق لو أريد من التكليف في الآية الحكم، وأمّا لو فرض أنّه بمعناه اللغوي - أعني الكلفة والمشقة - فلا يتعيّن ذلك، فإنّه من الممكن - حينئذٍ - جعل الموصول عبارة عن المفعول به أو المفعول النشوي - المعبر عنه بالمفعول منه - وإرجاع النسبة إلى نسبة واحدة، فالمعنى - حينئذٍ - أنّه تعالى لا يوقع عباده في كلفة إلّا من قبل حكم أعلمه إياهم وأوصله إليهم بخطابه^(٢). انتهى.

هذا كلّّه بحسب مقام تصوّر والثبوت .

وأما الثاني:- بحسب مقام الإثبات والاستظهار- فذكر المحقّق العراقي رحمه الله: أنّه بعد إمكان إرادة الأعمّ من الحكم والمال والفعل - ولو بنحو تعدّد الدال والمدلول - أمكن

١ - فوائد الأصول ٣: ٣٣٢ - ٣٣٣ .

٢ - نهاية الأفكار ٣: ٢٠٣ .

التمسك على مطلوب القائل بالبراءة وعدم وجوب الاحتياط عند الشك بإطلاق الآية^(١). انتهى.

وفيه : أن الأخذ بالإطلاق إنما يصح فيما إذا كان للفظ الصادر من المتكلم ظهور عرفاً ولغةً، واستعمل اللفظ فيه بالإرادة الاستعمالية، وشك في تطابق الإرادة الجدّية لها باحتمال وجود قيد لم يذكره المتكلم، وما نحن فيه ليس كذلك، فإنك قد عرفت أن في الآية احتمالات مردّدة بينها، وليس لفظها ظاهراً في جميعها حتى يتمسك بإطلاقها.

والحق : أن الآية الشريفة في مقام إفادة كبرى كلىّة، ومع ذلك ليس المقام مقام التمسك بإطلاقها لما نحن فيه؛ لدوران الأمر بين الاحتمالات المتقدّمة. ولكن التحقيق : أن الآية في مقام بيان نفي التكليف بغير المقدور، فهي مساوقة لقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾^(٢).

ويدلّ على ذلك : استشهاد الإمام في رواية عبد الأعلى^(٣) لعدم وجوب المعرفة على الناس بدون البيان من الله تعالى بكلتا الآيتين، فيظهر منه اتّحاد مفادهما، وحينئذٍ فلا دلالة لهذه الآية الشريفة على البراءة كسائر الآيات التي استدلّ بها لها.

الدليل الثاني : الأخبار

فالأولى ذكر الأخبار التي استدلّ بها للبراءة :

١ - نهاية الأفكار ٣ : ٢٠٣ .

٢ - البقرة (٢) : ٢٨٦ .

٣ - الكافي ١ : ١٢٥ / ٥ .

حديث الرفع

ذكره في الوسائل عن محمد بن علي بن الحسين^(١)، وفي التوحيد^(٢) والخصال^(٣) عن أحمد بن محمد بن يحيى، عن سعد بن عبدالله، عن يعقوب بن يزيد، عن حماد بن عيسى، عن حريز بن عبدالله، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: (قال رسول الله ﷺ: رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي تِسْعَةُ أَشْيَاءَ: الْخَطَأُ، وَالنِّسْيَانُ، وَمَا أُكْرِهُوا عَلَيْهِ، وَمَا لَا يَعْلَمُونَ، وَمَا لَا يُطِيقُونَ، وَمَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ، وَالْحَسَدُ، وَالطَّيْرَةُ، وَالتَّفَكُّرُ فِي الْوَسْوَسةِ فِي الْخَلْقِ مَا لَمْ يَنْطَقُوا بِشَفَةِ).

وهذه الرواية صحيحة؛ لأنَّ أحمد بن محمد بن يحيى وإن كان محلَّ الكلام، إلاَّ أنَّه وثَّقه العلامة والمجلسي^(٤) ولا إشكال في وثاقته بلحاظ رواياته الكثيرة في أبواب الفقه.

توضيح الكلام في فقه الرواية

إنَّه فرق بين الرفع والدفع، فإنَّ الدفع إنَّما يُستعمل في مورد يكون مقتضي الشيء موجوداً محققاً، ولكن لم يوجد المقتضى - بالفتح - بعد.
فمعنى الدفع: الممانعة عن تأثير المقتضى - بالكسر - مع وجوده في إيجاد المقتضى - بالفتح - فيقال: إنَّه قد دُفع.
بخلاف الرفع، فإنَّه إنَّما يُستعمل فيما لو تحقَّق المقتضى - بالفتح - ووجد،

١ - وسائل الشيعة ١١ : ٢٩٥، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، الباب ٥٦، الحديث ١.

٢ - التوحيد : ٢٥٣ / ٢٤.

٣ - الخصال : ٤١٧ / ٩.

٤ - أنظر تنقيح المقال ١ : ٩٥.

فالرفع إنما هو بالنسبة إلى الأمر الموجود الثابت قبل الرفع، وهذا الفرق بينهما ممّا لا ريب فيه.

وحينئذٍ فقد يتوهم: أنّ الرفع في الرواية مستعمل في معنى الدفع في جميع الأمور التسعة؛ لأنّ المرفوع: إمّا هو المؤاخذة، أو جميع الآثار، أو أظهر الآثار، وعلى أيّ تقدير فهي ليست متحقّقة موجودة حتى يصدق عليها الرفع، بل هو بمعنى الدفع بنحو من العناية والتجوّز.

وذكر الميرزا النائيني رحمته: أنّه يستعمل الرفع فيها باعتبار البقاء؛ لأنّ بقاء الشيء كحدوثه يفتقر إلى العلّة وإفاضة الوجود عليه - أيضاً - من المبدأ الفياض في كلّ آن، فالرفع في مرتبة وروده على الشيء دفع حقيقة باعتبار علّة البقاء، ورفع باعتبار الوجود السابق، فاستعمال الرفع في مقام الدفع لا يفتقر إلى علاقة المجاز، بل لا يحتاج إلى العناية أصلاً، بل ليس هو خلاف ما يقتضيه ظاهر اللفظ^(١). انتهى.

وأنت خبير بالخلط الواقع في كلامه رحمته حيث إنّ مفهومي الرفع والدفع مفهومان متغايران، وعلى فرض الإغماض عمّا ذكره من صدق الرفع في مقام الدفع وصحّة استعماله فيه باعتبار علّة البقاء، فهما متصادقان على موضوع واحد بالاعتبارين المذكورين في كلامه، وهذا غير كون الرفع بمعنى الدفع، نظير تصادق الناطق والضاحك على شيء واحد، مع أنّ مفهوم أحدهما غير مفهوم الآخر.

وذكر المحقّق العراقي رحمته في المقام: أنّه لا يعتبر في صدق الرفع وصحّة إطلاقه واستعماله وجود المرفوع حقيقة، بل يكفي فيه وجوده عناية وادّعاء ولو باعتبار وجود مقتضيه، فإنّ وجود المقتضي للشيء وجود هذا الشيء في اعتبار العقلاء ونظرهم، وأنهم يرونه موجوداً بوجود مقتضيه، فيرتّبون عليه أثره^(٢). انتهى.

١ - فوائد الأصول ٣ : ٣٣٧.

٢ - نهاية الأفكار ٣ : ٢٠٩.

وهذا الذي ذكره رحمته أقرب مما أفاده الميرزا النائيني رحمته لكن ببالي أنه ذكر في موضع آخر من كلامه : أنَّ الرفع - أيضاً - ادَّعائي^(١)، وحينئذٍ فإن أراد ادَّعاء وجود المرفوع وادَّعاء الرفع مع عدمهما حقيقة، فهو شطط من الكلام.

بحث عن متعلّق الرفع

والتحقيق في المقام أن يقال : إنّ الرفع متعلّق بنفس الأمور التسعة المذكورة في الحديث، وإنّ استعمال الرفع فيها مع وجود النسيان والخطأ وغيرهما، إنّما بادّعاء عدمها؛ مع وجودها حقيقة لعدم المؤاخذة عليها أو لعدم ترتّب جميع الآثار أو أظهر الآثار عليها على الاختلاف، فالنسيان - مثلاً - وإن كان موجوداً حقيقة، لكن ادّعي عدمه لأجل عدم ترتّب آثاره، فهو مثل (يا أشباه الرجال ولا رجال)^(٢)؛ حيث إنّ نفي الرجوليّة إنّما هو باعتبار ثبوت ما هو من أوصاف الرجال لهم، ولا يحتاج - حينئذٍ - إلى تقدير شيء في الكلام؛ لا لما ذكره الميرزا النائيني رحمته؛ من أنّ الرفع التشريعي كالنفي التشريعي ليس إخباراً عن أمر واقع، بل إنشاء لحكم يكون وجوده التشريعي بنفس الرفع والنفي، كقوله عليه السلام : (لا ضرر ولا ضرار)^(٣). وبالجملّة : هذا الخبر بظاهره إنّما هو في مقام تشريع الأحكام وإنشائها، لا في مقام الإخبار عن رفع المذكورات أو نفيها حتى يحتاج إلى تقدير^(٤). انتهى.

فإنّه يرد عليه :

أولاً : أنّ حديث الرفع وأمثاله ليس إنشاءً، بل هو إخبار؛ لأنّه ليس من

١ - نهاية الأفكار ٣ : ٢١١.

٢ - نهج البلاغة (شرح محمّد عبده) : ١٢٣، من خطبة له عليه السلام في الجهاد.

٣ - تهذيب الأحكام ٧ : ١٤٦ / ٦٥١، سنن ابن ماجه ٢ : ٧٨٤ / ٢٣٤٠ و ٢٣٤١.

٤ - فوائد الأصول ٣ : ٣٤٢ - ٣٤٣.

وظيفته ﷺ وكذلك الأئمة عليهم السلام تشريع الأحكام، فإنّ المشرّع والمنشئ للأحكام هو الله تعالى.

نعم في بعض الأخبار: أنّ الله تعالى فوّض تشريع بعض الأحكام إلى النبي ﷺ وهي المسماة بفرض النبي^(١)، وهو محلّ الكلام بين الأعلام، ويمكن تأويلها بما لا يتنافي ما ذكرناه، وكيف كان فليس قوله ﷺ: (رفع عن أمّتي...) تشريعاً للرفع وإنشاء له، بل هو ونظائره إخبار عن إنشاء الله تعالى للأحكام.

وثانياً: سلّمنا أنّ ذلك إنشاء لا إخبار، لكن الجملة الخبريّة لم تستعمل في إنشاء الحكم، بل الجملة الخبريّة في مقام الإنشاء إنّما تستعمل في الإخبار بداعي إفهام إنشاء الرفع، كما في قوله عليه السلام في رواية زرارة: (يعيد الصلاة)^(٢)، أو لا يعيدها، وكما تقول لولدك: «الولد الصالح من يفعل كذا»، فإنّه إخبار بداعي إنشاء بعثه إلى الفعل، فكذلك ما نحن فيه، فلا بدّ فيه من عناية ورعاية المصحح لاستعمال كذلك.

وثالثاً: سلّمنا استعمال الجملة الخبريّة فيه في الإنشاء، وأنّ معنى (رُفع عن أمّتي...) هو إنشاء رفع التسعة، لكن إنشاء رفعها تشريعاً مع ثبوتها ووجودها تكويناً، يفتقر إلى المصحح والعناية، والمصحح لرفعها: إمّا عدم ترتّب المؤاخذه عليها، كما ذكره الشيخ الأعظم عليه السلام^(٣) أو عدم ترتّب جميع الآثار أو أظهرها، لكن لا يصحّ ادّعاء الرفع لأجل عدم ترتّب المؤاخذه عليها فقط، أو عدم ترتّب أظهر الآثار فقط مع ترتّب سائرهما، إلّا بادّعاء ثانوي، وهو ادّعاء حصر آثارها في هذا الأثر المنفي،

١ - الكافي ١: ٢٠٨ / ٤.

٢ - الكافي ٣: ٣٥٠ / ٣، وتهذيب الأحكام ٢: ١٩٢ / ٧٥٩، ووسائل الشيعة ٥: ٣٠٠، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ١، الحديث ٦.

٣ - فرائد الأصول: ١٩٥ سطر ٢١.

فبانتفائه يصحّ دعوى الرفع؛ ألا ترى أنّه لو فرض أنّ آثار الرجوليّة عشرة، وأظهرها الشجاعة، فبمجرّد انتفائها لا تصحّ دعوى انتفاء الرجوليّة إلاّ بانضمام دعوى ثانية بحصر آثار الرجوليّة في الشجاعة، فبانتفائها - حينئذٍ - تصحّ دعوى نفي الرجوليّة، وما نحن فيه - أيضاً - كذلك؛ إنّما تصحّ دعوى رفع السهو والنسيان بلحاظ عدم ترتّب المؤاخذه أو عدم ترتّب أظهر الآثار، إذا انضمّ إليها ادّعاء آخر بانحصار جميع آثار السهو والنسيان بذلك المنفي، وإلاّ فلا يصحّ ادّعاء الرفع بمجرّد انتفاء بعض الآثار، بخلاف ما لو انتفت جميع الآثار، فإنّ الرفع بلحاظ انتفاء جميعها لا يفتقر إلاّ إلى ادّعاء واحد، وهو ادّعاء رفع النسيان بلحاظ انتفاء جميع آثاره، وإذا دار الأمر بين ما يحتاج إلى ادّعاء واحد وبين ما يفتقر إلى ادّعاءين، فلا ريب في أنّ الأوّل أخفّ مؤونة.

وأما ما يمكن الاعتماد عليه هنا فهو روايتان: إحداها قرينة على أنّ الرفع إنّما هو بلحاظ نفي خصوص المؤاخذه، وثانيتهما قرينة على أنّه ليس بلحاظ نفي خصوصها.

أما الأولى: فهي ما رواه محمد بن يعقوب، عن الحسين بن محمد، عن معلّى بن محمد، عن أبي داود المسترق قال: حدّثني عمرو بن مروان قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: (قال رسول الله ﷺ: رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي أَرْبَعُ خِصَالٍ: خَطَايَاهَا، وَنَسْيَانُهَا، وَمَا أُكْرِهُوا عَلَيْهِ، وَمَا لَمْ يُطِيقُوا؛ وَذَلِكَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِكْرَاهًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾، وقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾^(١)، فإنّ استشهادنا ﷺ بالآيتين قرينة على أنّ المرفوع هو خصوص المؤاخذه فقط، كما في الآية الشريفة.

وأما الثانية : فهي رواية المحاسن، عن أبيه، عن صفوان بن يحيى، عن أبي الحسن وأحمد بن محمد بن أبي نصر جميعاً، عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته عن الرجل يستكره على اليمين، فيحلف بالطلاق والعناق وصدقة ما يملك، أيلزمه ذلك؟ فقال عليه السلام : (لا)، قال رسول الله ﷺ : وضع عن أمّتي ما أكرهوا عليه وما لم يطيقوا وما أخطؤوا^(١)، الخبر.

وفيها احتمالان :

الأول : أن المراد أن الرجل يُستحلف على أن يعتق عبده، ويطلق زوجته، ويتصدق بأمواله بعد ذلك، فهل يلزمه العتق والطلاق والصدقة؟ قال: لا. والظاهر من قوله : «أيلزمه ذلك؟» هو هذا الاحتمال.

الثاني : أن المراد ما هو المتعارف بين العامة : من الحلف بالطلاق والعناق وصدقة ما يملك، وأن السؤال إنما هو عن وقوع الطلاق والعتق والصدقة بذلك الحلف، قال عليه السلام : (لا).

وربما يؤيد هذا الاحتمال تعارف ذلك بين العامة وعدم ذكر العلماء الاحتمال الأول.

وعلى أي تقدير فهذه الرواية تدلّ على أن المرفوع ليس هذه الأمور بلحاظ نفي خصوص المؤاخذة.

وذكر المحقق الخراساني في الحاشية على الفرائد : أن ما يظهر من الخبر لا يُنافي تقدير خصوص المؤاخذة مع تعميمها إلى ما يترتب عليها بالواسطة، كما في الطلاق والصدقة والعناق، فإنها مستتبعة إياها بواسطة ما يلزمها من حرمة وطبي المطلقة ومطلق التصرف والصدقة والعتق.

وبالجملة : لو كان المقدّر هو خصوص المؤاخذة الناشئة من قبلها بلا واسطة

أو معها، لا يُنافيه ظاهر الخبر أصلاً، فوجب تقدير جميع الآثار^(١). انتهى.
وفيه ما لا يخفى، نعم يورد على ما ذكرناه من عدم الاحتياج إلى الادّعاءين على فرض كون الرفع بلحاظ انتفاء جميع الآثار، بخلاف ما لو كان لأجل انتفاء خصوص المؤاخذة أو أظهر الآثار؛ لاحتياجه - حينئذٍ - إلى ادّعاءين؛ بأنّه على فرض كون الرفع بلحاظ جميع الآثار الشرعيّة - أيضاً - يحتاج إلى ادّعاءين؛ وذلك لعدم انتفاء الآثار الغير الشرعيّة المترتبة على النسيان وغيره من المذكورات في الخبر، فيفتقر إلى ادّعاء انحصر آثار النسيان - مثلاً - في الآثار الشرعيّة، وبانتفائها - حينئذٍ - يصحّ ادّعاء رفعه، ولا يصحّ الرفع بانتفاء الآثار الشرعيّة بدون الادّعاء الثاني.

ولكنّه مدفوع: بأنّ دعوى الرفع في الخبر إنّما هي في عالم التشريع لا مطلقاً، وحينئذٍ فيصحّ ادّعاء الرفع في عالم التشريع بلحاظ عدم الآثار الشرعيّة من دون افتقار إلى ادّعاء حصر الآثار في الآثار الشرعيّة.

وأورد عليه - أيضاً - : بأنّ للخطأ والنسيان نحوين من الآثار :
أحدهما : الذي موضوعه نفس الخطأ والنسيان، كوجوب الذّية بقتل الخطأ، ووجوب سجدي السهو لنسيان التشهد أو إحدى السجديتين .

وثانيهما : ما ليس موضوعه نفسيهما، بل ما أخطأ فيه والمنسي، والقسم الأوّل لا يُرفع بحديث الرفع قطعاً، فادّعاء رفعهما بانتفاء القسم الثاني من آثارهما لا يستقيم إلاّ بضميمة ادّعاء آخر، وهو ادّعاء حصر الآثار في المنتفية، فيصحّ - حينئذٍ - ادّعاء الرفع.

وأيضاً الرفع بالنسبة إليهما متعلّق بنفس الخطأ والنسيان، وفي «ما اضطرّوا إليه» وأخواته متعلّق بالعنوان الواقعي الذي أُشير إليه بـ «ما اضطرّوا إليه» وفي الثلاثة

١ - حاشية فرائد الأصول، المحقق الخراساني : ١١٦ سطر ١.

الأخيرة - وهي الحسد، والطيرة، والتفكر في الوسوسة في الخلق - بنحو آخر، فيلزم الاختلاف في سياق الحديث الشريف.

واعترف المحقق الخراساني والعراقي رحمهما بالإشكال، وأجابا عنه: بأن المرفوع في الكل هو العنوان الواقعي بقرينة الأربعة المذكورة^(١).

وهو ليس بشيء. والتحقيق في الجواب: هو أن المتبادر عرفاً من رفع الخطاء والنسيان هو أن المرفوع هو ما أخطؤوا فيه والمنسي، كما هو المتبادر منهما في المحاورات العرفية، مع عدم التفاتهم إلى نفس عنوان الخطاء والنسيان، وحينئذ فالرفع فيهما على نسق الرفع في «ما لا يعلمون» وأخواته، وأن المرفوع هو العنوان الذي يتعلّق به الخطاء والنسيان والاضطرار باعتبار الآثار المترتبة عليه، لا آثار النسيان والخطاء.

وبالجملة: عنوان الخطاء والنسيان أخذاً مرأتين إلى ما يتعلّقان به، وليس نفس الخطاء والنسيان منظوراً فيهما للمتكلم، ولا متبادران عند المخاطب، وحينئذ فيندفع الإشكالان المذكوران كلاهما.

ويدلّ على ذلك: أنه عليه السلام عبّر في رواية أخرى^(٢) بـ (ما أخطؤوا به)، وأنه لم يتعرّض أحد من المفسرين في قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا...﴾^(٣) الآية، لذلك.

فإن قلت: فعلى هذا فما السرّ في التعبير في الحديث الشريف بالخطاء والنسيان، وفي «ما لا يعلمون» وأخواته بالموصول؟ قلت: لعلّه اتباعاً لكلام الله تعالى؛ حيث قال: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ

١ - حاشية فرائد الأصول، المحقق الخراساني: ١١٥ سطر ١٣، نهاية الأفكار ٣: ٢١٠.

٢ - لم نثر عليه في مجامعنا الروائية.

٣ - البقرة (٢): ٢٨٦.

أَخْطَأْنَا﴾، وقوله تعالى: ﴿مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾^(١)، وقوله: ﴿إِلَّا مَنْ أُرِثَهُ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾^(٢)، وأمّا الثلاثة الأخيرة فحيث إنها منظورة فيها، وليست مرآة للحاظ شيء آخر، فلهذا نُسب الرفع إلى نفسها بلحاظ آثارها.

ثم إن أبيت ما ذكرناه من أن الرفع متعلّق بنفس هذه العناوين ادّعاءً بلحاظ انتفاء آثارها، وقلت: إنّه لا بدّ من تقدير في الكلام هو المرفوع مع عدم الاحتياج إليه كما عرفت.

نقول: المصحّح لاستعمال اللفظ على هذا الفرض - أيضاً - في غير الثلاثة الأخيرة هو أن الأحكام الشرعيّة المفعولة قانوناً تشمل بالإرادة الاستعماليّة وتعمّ جميع أفراد المكلفين، مثل قوله تعالى: ﴿السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾^(٣)، فإنّه - بحسب جعل القانون والإرادة الاستعماليّة - يشمل الناسي والمخطئ والمكره وغيرهم، وكذلك سائر الأحكام المفعولة في الشريعة، ومفاد الحديث - حينئذٍ - رفع جميع الآثار، أو أظهر الآثار، أو المؤاخذه - على الاختلاف في هذه المذكورات - فهو تخصيص لأدلة الأحكام الأوليّة المفعولة قانوناً، فإنّ التخصيص والنسخ عبارة عن انتهاء أمد الحكم.

وأما في الثلاثة الأخيرة فإطلاق الرفع فيها - مع عدم جعل حكم لها أصلاً في الشريعة المقدّسة - إنّما هو بلحاظ ما لها من الأحكام في الشرائع السابقة، فإنّها لم تكن مقيّدة بمدة معيّنة، بل هي - أيضاً - كانت مفعولة على العناوين الكلّيّة، مثل ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾^(٤) ونحوه، فهي بعد بعث نبيّنا ﷺ باقية ما لم ينسخ، ولم يردع

١ - البقرة (٢) : ٢٨٦ .

٢ - النحل (١٦) : ١٠٦ .

٣ - المائدة (٥) : ٣٨ .

٤ - البقرة (٢) : ٢١، النساء (٤) : ١، الحج (٢٢) : ١ .

عنها الإسلام، ولم يتبدل بحكم آخر، كحرمة الخمر، فإنها كانت ثابتة قبل الإسلام، وأمضاها الإسلام - أيضاً - ولا يحتاج في مثله إلى جعل مستقلاً في الشريعة المقدسة، وهذه الثلاثة مما رفع حكمها الثابت في الشرائع السابقة في الإسلام، فالرفع فيها إنما هو بلحاظ تلك الأحكام السابقة.

ثم إن هنا أموراً لابد من التنبيه عليها :

الأمر الأول : في أن حديث الرفع امتناني

إن حديث الرفع ظاهر في أنه في مقام الامتنان على الأمة بقوله ﷺ :
(رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي...)، وحينئذ فلا يصح التمسك به في موارد :

منها : مورد حكم العقل بالرفع، كما لو قلنا بجريان البراءة العقلية فيما لا يعلمون؛ يعني في الشبهات البدوية وقبح العقاب بلا بيان عقلاً، وكذلك الناسي الغافل عن الحكم رأساً، وفيما لو لم يقدر المكلف على فعل المكلف به، كالطيران إلى السماء، فإن الحكم التكليفي منفي في هذه الموارد عقلاً ولا يختص بالأمة المرحومة، وليس في رفعه بالنسبة إليهم منة.

نعم يمكن أن يقال : المرفوع في (ما لا يعلمون) هو إيجاب الاحتياط شرعاً؛ لعدم حكم العقل بعدمه.

ومنها : ما لو استلزم الرفع صيرورة المكلفون مطلق العنان في بعض الموارد، كما لو كان الإكراه أو الاضطرار بسوء اختياره، مثل ما لو علم أنه لو شارك بعض الناس في مجالسهم، أو دخل في مكان كذا، يكره أو يضطر إلى شرب الخمر أو القمار أو محرّم آخر، فإن حديث الرفع لا يشمل ولا يعم هذا القسم من الإكراه والاضطرار، الناشئ عن سوء اختيار المكلف، وقد عرفت غير مرة أن الأحكام الشرعية فعلية بالنسبة إلى جميع المكلفين حتى المعذورين، غاية الأمر أن العذر

مانع عن المؤاخذه عليها، ولا يُعاقبون عليها، وهو فيما لم يكن العذر بسوء الاختيار. ومنها: ما لو استلزم رفع المؤاخذه أو جميع الآثار الإضرار بالغير، فإنّ حديث الرفع ليس ناظراً إلى خصوص الأشخاص، بل متوجّه إلى الأمة، والرفع في مورد يستلزم الإضرار بالغير ليس منّة على الأمة، ومع أنّ الحديث وارد في مقام الامتنان فلا يعمّ هذا المورد.

ومنها: الأحكام الوضعيّة، فلو فرض اضطراره إلى أكل مال الغير أو أكره على ذلك، كما لو استلزم تركه العسر والحرج الشديدين اللذين لا يتحملان عادةً وإن لم يبلغا إلى حدّ تلف النفس، فإنّ حديث الرفع وإن يرفع الحكم التكليفي - أي الحرمة - حينئذٍ، لكن لا يرفع الحرمة الوضعيّة - أي الضمان - فيجوز أكله، ويضمن مثله أو قيمته.

ويمكن التفصيل بين المثلّي والقيمي بأن يقال: إنّ الحديث يرفع حرمة التصرف في مال الغير في المثلّي مع ضمانه لمثله، ولا يرفع حرمة في القيمي مع الضمان لقيمته؛ حيث إنّ الغرض في المثلّي لا يتعلّق بنفس العين، بل بماليّته ومثله، ولا يلزم من رفع حرمة التصرف فيه مع الضمان لمثله خلاف الامتنان، بخلاف القيمي، فإنّه كثيراً ما يتعلّق غرض المالك بعين خاصّة، كدابة خاصّة تعلّق غرضه بها بخصوصها، ولا يتدارك بفوتها، فإنّ الحكم بجواز التصرف فيها مع ضمانه لقيمتها خلاف الامتنان، فلا يعمّه حديث الرفع؛ لأنّه في مقام الامتنان.

الأمر الثاني: في شمول الحديث للأمر العدميّة

هل يختصّ الحديث برفع الأمر الوجودي، أو أنّه يعمّ الأمر العدمي أيضاً، فلو نذر أن يشرب من ماء دجلة، فأكرهه على تركه أو ترك ما يُعتبر وجوده في الصلاة جزءاً نسياناً، فهل يشمل حديث الرفع؛ بأن يرفع حرمة الحنث أو الكفارة في الأول،

أو جزئية شيء أو شرطية في الثاني؟ ويشمله حديث الرفع كما يشمل الأمر الوجودي أولاً؟ وجهان .

فذهب الميرزا النائيني رحمته : إلى أنه لا يشمل، وأنه لا يرفع العدم؛ لأن شأن الحديث تنزيل الموجود منزلة المعدوم، لا تنزيل المعدوم منزلة الموجود؛ لأن تنزيل المعدوم منزلة الموجود وضع لا رفع، والمفروض أن المكلف ترك الفعل عن إكراه أو نسيان، فلم يصدر منه أمر وجودي قابل للرفع.

والحاصل : أنه فرق بين الوضع والرفع، فإن الوضع يتعلق بالمعدوم، فيجعله بمنزلة الموجود، والرفع يتعلق بالموجود، فيجعله بمنزلة المعدوم، وحديث الرفع لا يشمل الوضع^(١).

وأورد عليه المحقق العراقي رحمته : بأن المرفوع في الحديث هو موضوعية الشيء للحكم والأثر، وإخراج الشيء عن موضوعيته للحكم؛ سواء كان ذلك الشيء أمراً وجودياً أو عديمياً، فما ذكره صحيح في نفسه، لكن لا يضر بما نحن فيه؛ لأن المرفوع في الجميع أمر وجودي لا عديمي^(٢). انتهى.

وفيه نظر؛ لأن الرفع في الحديث الشريف قد تعلق بنفس الخطأ والنسيان، فالمرفوع هو ذلك، غاية الأمر أنه رفع ادعائي يحتاج إلى المصحح - كما تقدم - لا رفع موضوعيتهما للحكم، وإلا فلو تعلق الرفع بموضوعيتهما فالرفع في الحديث حقيقي لا ادعائي، وهو رحمته معترف بأنه ادعائي.

ولكن ما ذكره الميرزا النائيني رحمته من اختصاص الحديث برفع الأمر الوجودي، أيضاً غير صحيح :

أما أولاً : فلما تقدم من أن هذا الرفع ادعائي يصححه انتفاء جميع الآثار،

١ - فوائد الأصول ٣ : ٣٥٢ - ٣٥٣ .

٢ - نهاية الأفكار ٣ : ٢١٩ .

ولا فرق فيه بين المرفوع الوجودي والعدمي، وليس رفع العدم عبارة عن الوضع حتّى لا يشمل الحديث.

وثانياً: أنّ الموضوع للأثر ليس هو العدم المطلق، بل عدم خاص، فله نحو من الوجود الإضافي^(١).

وثالثاً: أنّ الحاكم إذا حكم بحكم على العدم لابد أن يلاحظه ويتصوره أولاً، ثمّ يحكم عليه، وهذا اللحاظ نحو وجود له، فيكون وجودياً.

ورابعاً: أنّ المرفوع هو عنوان «ما لا يعلمون» أو «ما اضطرّوا إليه» ونحوه بنحو الكلّي، والموصول إشارة إجمالية إلى الأفراد ومنطبق عليها، وليس مستعملاً في الأفراد الخارجيّة؛ بحيث تكون منظوراً إليها بخصوصها، وعنوان «ما اضطرّوا إليه» و «ما لا يعلمون» ونحوهما - المنطبق على الموجود والمعدوم - هو المرفوع، لا خصوص المعدوم.

فانقدح من ذلك: أنّه لا مانع من شمول حديث الرفع للأمور العدميّة - أيضاً - بنحو ما ذكرناه، نعم في مسألة نسيان الأجزاء أو شرائط الصلاة كلام آخر لعلّه يأتي إن شاء الله تعالى.

الأمر الثالث: في شمول الحديث للموضوعات الخارجية والشبهات الحكمية أنّ «ما لا يعلمون» الذي هو محلّ الاستدلال في المقام هل يختصّ بالموضوعات الخارجيّة، أو أنّه مختصّ بالشبهات الحكميّة، أو أنّه يعمّهما؟ وجوه.

١ - وهذا منافٍ لما تقدّم منه - دام ظلّه - مراراً من أنّ العدم - سواء المطلق منه، أو المضاف، أو العدم والملّكة - لا حظّ له من الوجود أصلاً، وأنّ الوجود إنّما هو للمضاف إليه أو الملّكة.

فذكر الشيخ الأعظم^(١) والمحقق الخراساني^(٢) أنه مختص بالموضوعات الخارجية؛ لوجوه :

الأول : أنه بعدما فرض أن المقدّر هو خصوص المؤاخذه لابد أن يراد من الموصول في «ما لا يعلمون» هو خصوص الموضوعات؛ لأنه لا معنى للمؤاخذه على نفس الحكم^(٣).

الثاني : أنه لا ريب في أن المراد من «ما اضطرّوا إليه» وأخواته هو الموضوع الخارجي - أي فعل المكلف - لعدم معقولية الإكراه والاضطرار على نفس الحكم، فهو قرينة على أن المراد من «ما لا يعلمون» - أيضاً - هو الموضوعات^(٤).

الثالث : ما ذكره في «الكفاية» من أن إسناد الرفع إلى الموضوعات إسناد إلى غير ما هو له، وإسناده إلى الأحكام إسناد إلى ما هو له، وحيث إن إسناده في غير «ما لا يعلمون» إسناده إلى غير ما هو له - أي الموضوعات - فمقتضى وحدة السياق أنه في «ما لا يعلمون» - أيضاً - كذلك، ولا يمكن إرادتهما معاً؛ لاستلزامه استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد في استعمال واحد، وهو محال^(٥).

أقول : أمّا الوجه الأول : فهو مبني على لزوم التقدير، وأن المقدّر هو خصوص المؤاخذه، وحيث إنك قد عرفت عدم الاحتياج في الحديث إلى التقدير، وأن الرفع فيه ادّعائي لا حقيقي، فلا وجه لما ذكرناه، ولا موقع له.

وأما الوجه الثاني : فالتحقيق في الجواب عنه ما ذكره شيخنا الحائري^(٦) : وهو أن مقتضى وحدة السياق هو إرادة الأعم - من الموضوعات والأحكام - من

١ - فرائد الأصول : ١٩٥ سطر ١٥ .

٢ - حاشية فرائد الأصول، المحقق الخراساني : ١١٤ سطر ٢١ .

٣ - فرائد الأصول : ١٩٥ سطر ١٦ .

٤ - أنظر فرائد الأصول : ١٩٥ سطر ٢١ .

٥ - كفاية الأصول : ٣٨٧ .

٦ - فرائد الأصول : ١٩٥ سطر ٢١ .

الموصول في «ما لا يعلمون»؛ لأنّ عدم تحقّق الإكراه والاضطرار في الأحكام وعدم تصوّره، لا يوجب تخصيص «ما لا يعلمون» بالموضوعات، وليس هو مقتضى السياق، فإنّ عموم الموصول وعدمه إنّما هو بملاحظة سعة متعلّقه وضيقة، فقوله: (ما اضطرّوا إليه) يعني كلّ ما اضطرّ إليه المكلف في الخارج، غاية الأمر أنّه لا يتصوّر الاضطرار ولا يتحقّق بالنسبة إلى الأحكام، فمقتضى وحدة السياق هو أن يُراد من الموصول في «ما لا يعلمون» كلّ فردٍ فردٍ من هذا العنوان؛ ألا ترى أنّه لو قيل: «كلّ ما يؤكل وما يُرى» لا يوجب انحصار أفراد الأوّل في الخارج ببعض الأشياء تخصيص الثاني - أيضاً - بذلك^(١)؟.

أضف إلى ذلك: أنّ المرفوع في الحديث هو عنوان «ما اضطرّوا إليه»، والموصول في «ما لا يعلمون» - أيضاً - كذلك؛ ينطبق على جميع أفراد الجهل؛ من غير فرق في ذلك بين الأحكام والموضوعات، وليس الموصول مستعملاً في الأفراد حتّى لا يمكن الجمع بينهما، فمنشأ الاشتباه: هو عدم الفرق بين استعمال اللفظ في شيء وبين انطباق المستعمل فيه عليه، والموصول في الحديث ليس مستعملاً في الأفراد الخارجيّة - كما ذكرناه آنفاً - بل هو مستعمل في معناه المبهم؛ سواء أخذ فيه الإشارة أم لا، وهو منطبق على الأفراد طبعاً.

وهذا الاشتباه صار منشأ لما ذكرناه من أنّ الخاصّ والمقيّد أظهر دلالة على مدلولهما من العامّ والمطلق، مع أنّ كلّ واحد من مفردات ألفاظ قولنا: «أكرم كلّ عالم، ولا تكرم العالم الفاسق» مستعمل في معناه الموضوع له مادّة وهيئة، فإنّ مادّة الإكرام في «أكرم» هي التي في «لا تكرم»، وهيئة الأمر لا تفيد إلّا البعث، كما أنّ هيئة النهي لا تفيد إلّا الزجر، والعالم - أيضاً - مستعمل في معناه في كليهما، والفاسق - أيضاً - مستعمل في معناه، فليس في الخاصّ ما يوجب أظهريّة من العامّ، وهكذا

الكلام في المطلق والمقيّد ومنشأ الاشتباه هو كثرة أفراد العامّ بالنسبة إلى أفراد الخاصّ، فالعامّ مستعمل في مفهومه كالعلماء، كما أنّ الخاصّ - مثل العلماء - الفساق - أيضاً مستعمل في مفهومه، غاية الأمر أنّ العامّ منطبق على أفراد كثيرة، والخاصّ على أفراد أقلّ بالنسبة إلى أفراد العامّ، فيتوهم من ذلك أظهرية الخاصّ من العامّ.

وأما الوجه الذي ذكره في «الكفاية»: فإمّا أن يريد ممّا ذكر - من أن إسناد الرفع إلى الحكم إسناد إلى ما هو له - أنّ الحكم مرفوع واقعاً وحقيقة بالنسبة إلى الشاكّ، فليس له حكم أصلاً، فلا أظنّ أن يلتزم هوّةً به.

وإن أراد رفعه ادّعاءً، لا حقيقة وواقعاً، بل مسامحة باعتبار انتفاء آثاره، فهو إسناد إلى غير ما هو له، وليس إسناد الرفع إليه بهذا النحو إسناداً إلى ما هو له؛ حتّى يخالف السياق، فما أفاده في هذا الوجه غير مستقيم.

وذهب بعضهم إلى اختصاص «ما لا يعلمون» بالشبهات الحكميّة لوجهين:

الوجه الأوّل: ما ذكره الميرزا النائيني في مقام الجواب عن الوجه الثاني والثالث اللذين ذكروهما لاختصاص حديث الرفع بالموضوعات، وهو أنّ المرفوع في جميع هذه الأشياء التسعة هو الحكم الشرعي، وإضافة الرفع في غير «ما لا يعلمون» إلى الأفعال الخارجيّة، إنّما هو لأجل أنّ الإكراه والاضطرار ونحوهما إنّما تعرض الأفعال، لا الأحكام كما ذكر، وإلاّ فالمرفوع فيها هو الحكم الشرعي، كما أنّ المرفوع في «ما لا يعلمون» - أيضاً - هو الحكم الشرعي - وهو المراد من الموصول - ومجرّد اختلاف منشأ الجهل - وأنّه في الشبهات الحكميّة إجمال النصّ أو فقدانه أو تعارض النصّين، وفي الشبهات الموضوعيّة اختلاط الأمور الخارجيّة - لا يوجب الاختلاف فيما أسند إليه الرفع^(١). انتهى.

وذكر المحقق العراقي رحمته (١) ذلك في الجواب عن الوجه الثاني.
 أقول : إنّ ما أفاده في المقام لا ارتباط له بما ذكره، فضلاً عن أن يكون جواباً عن الوجهين؛ وذلك لأنّ وحدة السياق إنّما هي في مقام الاستعمال والإرادة الاستعمالية، ولا ريب في أنّ الرفع أسند بحسب الاستعمال في «ما اضطرّوا إليه» و «ما استكرهوا عليه» إلى الموضوع الخارجي، وهو فعل المكلف لا غير، غاية الأمر أنّ المرفوع بحسب الجّد واللّب هو الحكم والأثر، وكونه بحسب الجّد كذلك غير مربوط بقضيّة السياق الذي ذكره؛ لما عرفت من أنّ قضيّة السياق إنّما هي في الإرادة الاستعمالية، وحاصل ما ذكره : هو أنّه كما أنّ الموصول في «ما استكرهوا» وأخواته مستعمل في رفع الموضوعات الخارجيّة بحسب الإرادة الاستعماليّة، وأسند الرفع إليهما، فمقتضى السياق استعماله في «مالا يعلمون» - أيضاً - كذلك، ولا يدفع ذلك ما أفاده: من أنّ المرفوع بحسب الجّد هو الحكم في الجميع.
 وأجاب المحقق العراقي عن الوجهين الأخيرين لاختصاص «مالا يعلمون» بالموضوعات : بأنّا لا نسلّم وحدة السياق أوّلاً، ويشهد له إسناد الرفع في الثلاثة الأخيرة إليها، وهي ليست من الأفعال.

وثانياً : على فرض وحدة السياق فهي تقتضي أن يُراد من «ما لا يعلمون» خصوص الحكم التكليفي، لا الموضوع الخارجي؛ لأنّ مقتضى إسناد الرفع إلى ما يتعلّق به الاضطرار أو الإكراه - أوّلاً وبالذات حقيقةً - هو إسناده في «مالا يعلمون» - أيضاً - إلى ما يتعلّق به الجهل أوّلاً وبالذات، وهو الحكم، فإنّه المجهول حقيقةً وبالذات، لا شرب المائع المرّدّد بين الخمر والخلّ، فإنّ الشرب ليس مجهولاً إلّا بسبب إضافته إلى الموضوع الخارجي المجهول أوّلاً وبالذات، وهو المائع، فمقتضى

وحدة السياق هو أن يُراد من «ما لا يعلمون» هو خصوص الحكم^(١). انتهى.
ويرد عليه :

أولاً: بأنّ الحسد والطيرة والوسوسة وإن لم تكن من الأفعال الجوارحية، لكنها من الأفعال الجوانحية، ولذا يحرم بعض أقسام الحسد، وهكذا الطيرة والوسوسة، لولا حديث الرفع.

وثانياً: أنّ الفعل الخارجي - كشرب المائع المردّد بين الخمر والخل - وإن لم يتّصف بالمجهولية استقلالاً، بل يتبع مجهولية ما يُضاف إليه، لكن اتّصافه بالمجهولية ليس بالعرض - بل هو متّصف بالمجهولية حقيقة يتبع اتّصاف المائع الخارجي بالمجهولية، وذلك كالنور والجسم المتنوّر به، فإنّ الجسم المتنوّر وإن لم يتّصف بذلك استقلالاً، لكنّه متنوّر حقيقةً بسبب النور وبتبعه، وهكذا ما نحن فيه، فالجهل بالمائع الخارجي واسطة لثبوت الجهل للشرب حقيقة، لا أنّه واسطة في العروض.

الوجه الثاني - لبيان اختصاص الرفع في «ما لا يعلمون» بالشبهات الحكمية - ما أفاده بعض الأعلام: وهو أنّ المشكوك في الشبهات الموضوعية ليس هو الحكم؛ لأنّ الحكم الكلّي فيها معلوم متعلّق بالطبيعة، والاشتباه فيها إنّما هو لاختلاط الأمور الخارجية، وكالاشتباه الواقع بين الإناءين - مثلاً - وليس للأفراد الخارجية حكم شرعيّ حتّى يتعلّق به الرفع، وحينئذٍ فالرفع في «ما لا يعلمون» مختصّ بالشبهات الحكمية^(٢). انتهى.

ويرد عليه النقض أولاً: بـ «ما اضطرّوا إليه» و «ما استكروهوا عليه»، فإنّه لا ريب في أنّ المراد بالموصول فيهما هو الموضوع الخارجي.

وثانياً: بالحلّ بأنّ الرفع ليس متعلّقاً برفع خصوص المائع المردّد الخارجي

١ - نهاية الأفكار ٣: ٢١٦.

٢ - نفس المصدر.

حتَّى يورد عليه بعدم ثبوت حكم له، بل حديث الرفع مثل قاعدة الطهارة والجَلِّ، متعلِّق بنفس العناوين، فهو حاكم على الأدلَّة المتكفِّلة لبيان الأحكام الأوليّة الواقعيّة، فكما أنَّ مفاد قاعدة الطهارة وأمثالها جعلُ حكمٍ ظاهريٍّ في الموارد المشكوكة، كذلك حديث الرفع، وأنَّ مفاده: أنَّ البيع والطلاق ونحوهما على قسمين: قسم يقع بالإكراه أو الاضطرار، وهذا القسم لا أثر ولا حكم له، وقسم يقع بالاختيار، فتترتب عليه الآثار، فهو حاكم على مثل ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(١) ونحوه.

و «ما لا يعلمون» - أيضاً - كذلك، فالرفع فيه متعلِّق بعنوان «ما لا يعلم» المنطبق على الأحكام والموضوعات معاً، ومفاده بالنسبة إلى الموضوعات تخصيص الحكم بحرمة الخمر بما إذا عُلِمَ أنَّه خمر.

نعم فرق بين الموضوعات والأحكام من حيث إنَّه لا يمكن تقييد الأدلَّة - المتكفِّلة للأحكام الواقعيّة الأوليّة - بغير الجاهل، وأنَّ معنى الرفع بالنسبة إليها عدم فعليّتها، كما ذكره في «الكفاية»^(٢)، أو معنى آخر؛ بحيث لا ينافي ثبوت الأحكام الواقعيّة المشتركة بين العالم والجاهل، وهذا التقييد ممكن بالنسبة إلى الموضوعات، فإنَّه يمكن تقييد حرمة الخمر بما إذا عُلِمَ أنَّه خمر، لكن حيث إنَّه لم يُقُلْ به أحد نحن - أيضاً - نقتفي آثارهم لذلك، لا لأجل استحالتهم.

وثالثاً: بالتزام انحلال الأحكام عرفاً وتعدُّدها بتعدُّد موضوعاتها، فإنَّ العرف يرى أنَّ لكلِّ فرد من أفراد الخمر حكماً مستقلاً من الحرمة تختصُّ به، لا الانحلال الخطابي الذي أنكرناه سابقاً.

فظهر بذلك: أنَّه لا وجه لتخصيص «ما لا يعلمون» بالشبهات الحكميّة، كما أنَّه لا وجه لتخصيصه بالشبهات الموضوعيّة، بل يعنّهما.

١ - البقرة (٢): ٢٧٥.

٢ - كفاية الأصول: ٣٨٦.

التعرّض لباقي فقرات حديث الرفع

ثمّ إنّ لابدّ من التعرّض والبحث في خصوص كلّ واحد من الأمور التسعة المذكورة في الرواية، وتفصيل الكلام في كلّ واحد منها:

عنوان «النسيان»

فمنها النسيان : وهو قد يتعلّق بالحكم الشرعي الاستقلالي، وقد يتعلّق بالحكم الضمني، وقد يتعلّق بالحكم الوضعي، مثل الجزئية والشرطية والمانعية، أو العربية والماضوية في العقد.

وقد يتعلّق بالموضوع الخارجي : إمّا بنفس الموضوع، كما لو نسي الإتيان بالصلاة، وإمّا بجزئه أو شرطه أو مانعه، كما لو نسي السورة أو الطهارة أو أوجد المانع نسياناً.

أمّا نسيان الحكم : فقد تقدّمت الإشارة إلى أنّه في صورة الغفلة عن الحكم رأساً رفعه عقلياً؛ بمعنى رفع المؤاخذة عنه، وأنّه لا يختصّ ذلك بهذه الأُمّة، فلا بدّ في تصحيح الحكم برفعه شرعاً في خصوص الأُمّة المرحومة امتناناً عليهم، أن يفرض ذلك فيما لا يحكم العقل بقبح المؤاخذة عليه، كما في النسيان الناشئ عن المسامحة وقلة المبالاة وترك التحفّظ وتقصير المكلف، فإنّه يصحّ - حينئذٍ - ادّعاء رفعه شرعاً بانتفاء الآثار المترتبة عليه في الشرائع السابقة من المؤاخذة وإيجاب التحفّظ.

وأمّا النسيان المتعلّق بالجزء والشرط وغيرهما، فلا بدّ من البحث فيه في

مقامين:

الأوّل : في شمول حديث الرفع لجميع الأقسام أو بعضها أو عدم شموله.

الثاني : في الإجزاء بعد فرض شمول الحديث لجميع الأقسام.
وهذان المقامان ممّا وقع الخلط بينهما في كلام الميرزا النائيني^(١) والمحقق العراقي^(٢) ولكن لابدّ من التفكيك بينهما فنقول :

أمّا المقام الأوّل : فذهب الميرزا النائيني^(٣) إلى شمول الحديث لما إذا نسي الجزئية والشرطية والمانعية وما إذا نسي المانع، دون ما إذا نسي الجزء أو الشرط لوجوه:

الأوّل : ما تقدّم من أنّ الحديث لا يشمل رفع الأمور العدمية؛ لأنّ رفع العدم وضع، والحديث لا يتكفّل الوضع، والمفروض أنّه لم يأتِ بالجزء أو الشرط، وخلوّ صفحة الوجود عنهما.

الثاني : أنّ الآثار المترتبة على الجزء والشرط ليست إلّا الإجزاء وصحة الصلاة والعبادة، وهما من الآثار العقلية له لا الشرعية، ويحتاج الرفع التشريعي إلى الأثر الشرعي.

الثالث : أنّه مع الغضّ عن ذلك لا يمكن أن يقال : إنّ رفع السورة المنسية إنّما هو بلحاظ رفع أثر الإجزاء والصحة، فإنّ ذلك يقتضي عدم الإجزاء وفساد العبادة، وهو يُنافي الامتنان، ويُنتج عكس المقصود، فإنّ المقصود من التمسكّ بحديث الرفع تصحيح العبادة لا فسادها.

أقول : قد تقدّم الجواب عمّا ذكره في وجه اختصاص الحديث برفع الأمور الوجودية وعدم شموله للأمور العدمية، ونقول - أيضاً - : إنّ متعلّق النسيان في الفرض هو وجود السورة أو الشرط لا عدمهما، والرفع هنا ادّعائيّ، ولا إشكال في صحة ادّعاء رفع المنسيّ، وهو الجزء والشرط بلحاظ الجزئية والشرطية، ولم يتعلّق

١ - فوائد الأصول ٣ : ٣٥٣ .

٢ - نهاية الأفكار ٣ : ٢١٨ .

بالأمر العدمي، وقد عرفت أنَّ الرفع في الحديث متعلق بكل واحد من العناوين الكلية - ومنها عنوان النسيان - لا الأفراد الخارجية منها التي تنطبق عليها هذه العناوين، وحينئذ فيندفع جميع الوجوه التي ذكرها هـ فإنَّ ادعاء رفع السورة بلحاظ جزئيتها عند النسيان تقتضي الإجزاء والصحة، فلا ينتج خلاف المقصود والامتنان، والجزئية والشرطية - أيضاً - من الآثار الشرعية.

نعم هنا إشكال آخر: وهو أنَّ الجزئية والشرطية من العناوين المنتزعة عن الأمر المتعلق بالصلاة المركبة من أجزاء عشرة - مثلاً - فيتنزع منه جزئية كل واحد من الأجزاء، ورفع الجزئية والشرطية لا يصح إلا برفع منشأ انتزاعها، وهو الأمر الكلي المتعلق بالمركب، ومقتضى رفعه عدم الصحة والإجزاء، وهو خلاف المقصود والامتنان.

ولكنه مندفع:

أما أولاً: فلأنَّ التحقيق أنَّ الجزئية والشرطية من الأحكام الوضعية التي هي مجعولة مستقلاً، وليست من الأمور المنتزعة.

وثانياً: أنَّ حديث الرفع ليس إلا مثل حديث (لا تُعاد...) ^(١) وأدلة نفي العسر والجر ^(٢)؛ في حكومة كل واحد منها على الأدلة المتكفلة لبيان الأحكام الأولية، وتخصيص الأمر الصلاتي المتعلق بعشرة أجزاء مثلاً بغير الناسي للجزء أو الشرط، ومقتضاه صحة الصلاة وإجزاءها مع نسيانه.

وأما الكلام في المقام الثاني: وهو إجزاء الصلاة المأتي بها المفروض نسيان جزئها أو شرطها:

١ - الفقيه ١: ١٨١ / ١٧، وسائل الشيعة ٣: ٢٢٧، كتاب الصلاة، أبواب القبلة، الباب ٩، الحديث ١.

٢ - البقرة (٢): ١٨٥، الحج (٢٢): ٧٨.

فقال الميرزا النائيني والمحقق العراقي رحمتهما : إنَّ النسيان لو لم يستوعب جميع الوقت، وتذكر قبل خروج الوقت، فلا يقتضي حديث الرفع عدم وجوب الإعادة بعد التذكر وإجزاء المأتي به؛ لأنَّ حديث الرفع لا يدلُّ إلاَّ على رفع جزئية المنسيِّ ما دام النسيان، وأمَّا بعد التذكر فلا يدلُّ عليه، فمقتضى عدم إتيانه بالمركب التام بعد التذكر، وبقاء المصلحة الواقعية التامة الداعية إلى المركب التام الغير المستوفاة، هو حدوث التكليف بالإعادة والأمر بالمركب التام جديداً^(١). انتهى.

ومما ذكرنا ظهر ما فيه؛ حيث عرفت أنَّ مقتضى حكومة الحديث على الأدلة الأولية المتكفلة للأحكام الواقعية هو الإجزاء وعدم وجوب الإعادة في الفرض، وليس هنا أمران تعلّق أحدهما بعشرة أجزاء بالنسبة إلى الذاكر، وبتسعة أجزاء بالنسبة إلى الناسي، بل ليس فيه إلاَّ أمر واحد، وهو ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ﴾^(٢) لجميع المكلفين، ويدلُّ حديث الرفع على أنَّ جزئية المنسيِّ ساقطة بالنسيان، ومقتضى سقوطها عن الجزئية، هو كفاية الإتيان بسائر الأجزاء وعدم وجوب الإعادة بعد التذكر، وإلاَّ فليس لجميع المكلفين - القادرين والعاجزين والذاكرين والناسين وغيرهم - إلاَّ أمر واحد متعلّق بطبيعة الصلاة، وكلّ يمثل ذلك الأمر.

نعم لو نسي الإتيان بأصل الصلاة فحديث الرفع إنَّما يرفع المؤاخذة عليه، ولا يرفع وجوب الإتيان بها في الوقت ووجوب قضائها خارج الوقت بعد التذكر؛ لعدم إتيانه بشيء حتى يحكم بإجزائه؛ لأنَّ المفروض أنَّه تركها بالكليّة.

وظهر ممّا ذكرنا - أيضاً - ما في كلام الميرزا النائيني رحمته : من أنَّه كما لو نسي أصل الصلاة لا يقتضي حديث الرفع الإجزاء، وعدم وجوب الإتيان بها في بقية

١ - فوائد الأصول ٣ : ٢٥٥، ونهاية الأفكار ٣ : ٢٢١.

٢ - الإسراء (١٧) : ٧٨.

الوقت بعد التذكّر، كذلك لو ترك جزءاً منها^(١).

وذلك لما عرفت من الفرق بينهما، فإنّه لم يأت في الأوّل بشيءٍ حتّى يحكم بالإجزاء، بخلاف الثاني، فإنّ المفروض أنّه أتى بالصلاة، لكن نسي جزءاً منها أو أكثر غير الأركان؛ بحيث يصدق عليها الصلاة.

وقال المحقّق العراقي في باب الاشتغال : إنّ المكلف لم يترك طبيعة الحمد - مثلاً - نسياناً حتّى يقتضي حديث الرفع الإجزاء، بل المفروض أنّه نسي فرداً منها، ولا يقتضي نسيانه الإجزاء^(٢).

وفيه : أنّه لا ريب في أنّ الناسي إنّما نسي طبيعة الحمد، لا فرداً منها. وأمّا ما أفاده الميرزا النائيني رحمته الله : من أنّه إن كان المدرك لصحة الصلاة الفاقدة لجزء أو شرط نسياناً هو حديث الرفع، لزم صحة الصلاة بمجرد نسيان الجزء أو الشرط مطلقاً من غير فرق بين الأركان وغيرها؛ لعدم إمكان الاستفادة التفصيل بينهما من حديث الرفع.

ويؤيد ذلك : أنّه لم يُعهد من الفقهاء التمسك بحديث الرفع لصحة الصلاة وغيرها من سائر المركّبات، بل التمسك به لها هو خبر (لاتعاد) المفصّل بين الأركان وغيرها من الأجزاء والشرائط^(٣).

ففيه : أنّه ليس حديث الرفع ممّا لا يقبل التخصيص، وليس المراد التمسك بحديث الرفع لصحة الصلاة مع نسيان مطلق الأجزاء والشرائط بدون استثناء وتخصيص، فإنّه عامّ يمكن تخصيصه بغير الأركان بحديث (لاتعاد...)، بل خبر (لاتعاد) - أيضاً - مخصّص بغير تكبيرة الإحرام.

١ - فوائد الأصول ٤ : ٢٢٦ .

٢ - نهاية الأفكار ٣ : ٤٢٩ .

٣ - فوائد الأصول ٣ : ٣٥٥ .

وأما ما ذكره : من عدم معهودية التمسك بحديث الرفع في المقام من الفقهاء .
ففيه : أنه تمسك السيد المرتضى رحمته الله في مسألة نسيان السلام بحديث الرفع ،
وحكم بكلية ذلك في الأحكام^(١) - على ما بيالي - وكذلك السيد أبو المكارم ابن
زهرة^(٢) والعلامة^(٣) والمقدس الأردبيلي^(٤) - قدست أسرارهم - هذا كله في
العبادات .

النسيان في المعاملات

وأما المعاملات : فإن كان المنسي أصل إيقاع المعاملة - كالعقد والطلاق
وغيرهما من الأسباب الشرعية - فلا ريب في أنه مثل نسيان أصل العبادة؛ في أنه لم
يأت بشيء حتى يحكم بالإجزاء، ويشمله حديث الرفع، فلا يحكم بحصول
المسببات .

وإن نسي جزءها أو شرطها مع إيقاع أصل المعاملة، فإن كان ذلك الجزء أو
الشرط المنسيان من مقومات المعاملة عرفاً، فلا يشمل حديث الرفع - أيضاً - وذلك
كالقصد المعتبر في المعاملة والطلاق والنكاح ونحوهما، فإنه مع عدم القصد إليها لا
تتحقق المعاملة عرفاً .

وأما الجزء والشرط الشرعيان كالعربية والماضوية، فقال الميرزا النائيني رحمته الله
أيضاً؛ إنه لا يشمل حديث الرفع؛ لعدم شموله للأمور العدمية، والمفروض أنه ترك
الجزء أو الشرط^(٥) .

١ - المسائل الناصريات، ضمن الجوامع الفقهية : ٢٣٥ مسألة ٩٤ سطر ٢٧ .

٢ - الغنية ، ضمن الجوامع الفقهية : ٥٠٤ سطر ١٣ .

٣ - أنظر منتهى المطلب ١ : ٤١٣ سطر ٣٣ .

٤ - مجمع الفائدة والبرهان ٣ : ١٣٣ .

٥ - فوائد الأصول ٣ : ٣٥٦ - ٣٥٧ .

وقد تقدّم الجواب عنه، واختاره المحقّق العراقي - أيضاً - وقال في وجهه: إنّ حديث الرفع إنّما يشمل ما في رفعه امتنان على الأمة، وليس في رفع الجزئية والشرطية في المقام منّة؛ يعني في تنزيل العقد الفارسي منزلة العربي مثلاً^(١).
أقول: إذا نكح أحد امرأة، ونسي العربية المعتبرة في العقد، وتذكّر بعد مدّة مديدة أنّه أخلّ بالعربية في العقد نسياناً، فلا ريب في أنّ في رفع اعتبار العربية - في الفرض - امتناناً، والحكم بعدم الرفع خلاف المنّة، وكذلك لو اشترى داراً أو عقاراً، وفرض أنّه زادت قيمته السوقية عن ثمنه الذي اشتراه به، واستوفى المشتري نماءات كثيرة منه، فإنّ الحكم برفع اعتبار العربية امتنان قطعاً، والحكم بعدم شمول حديث الرفع له، وفساد المعاملة - وإرجاع العين المشتراة مع جميع منافعها المستوفاة، وأخذ الثمن الذي اشتراها به - خلاف المنّة وإضرار بالمشتري.

عنوان «الاضطرار»

ومن العناوين المذكورة في الحديث «ما اضطرّوا إليه»: والاضطرار: إمّا إلى ترك الواجب، أو ارتكاب محرّم تكليفيّ، فلا ريب في أنّه مشمول للحديث، وإمّا إلى إيقاع معاملة، أو ترك جزء منها، أو شرط لها، كالطلاق بدون حضور العدلين، ففيه تفصيل: فإنّه إن اضطرّ إلى بيع داره - مثلاً - لمصلحة له في ذلك، كالاحتياج إلى ثمنها لسدّ جوعه أو معالجة مرضه وحفظ نفسه، فلا ريب في عدم شمول الحديث له؛ لأنّ الحكم بعدم صحّة هذا البيع خلاف الامتنان، وكذلك لو اضطرّ إلى دفع ثمنها إلى سلطان جائر يخاف منه على نفسه لو لم يدفعه، فاضطرّ إلى بيعها لتحصيل ما يدفع إليه.

وأما لو اضطرّ إلى هبة داره منه أو عقاره فهو مشمول للحديث؛ لأنّ الحكم

بفساد تلك الهبة ليس خلاف المنة، بل هو عين الامتنان، فإنه ربما يتمكن هذا الشخص من أخذ ماله منه، فيأخذه منه قهراً عليه.

وإن تعلّق الاضطرار بترك جزء من أجزاء العبادة أو شرطها، فلا يشمل حديث الرفع، لا لما ذكره الميرزا النائيني رحمته : من أن الترك أمر عديم لا يشمل الحديث^(١)؛ لما عرفت من عدم استقامته، بل لأن الرفع الشرعي إنما يصح إذا ترتبت أثر شرعي على الموضوع، ولا أثر شرعي لترك السورة - مثلاً - اضطراراً.

وأما الجزئية والشرطية فهما مترتبان على وجود الجزء والشرط، لا على تركهما، وبهذا يفرّق بين ما نحن فيه وبين نسيان الجزء أو الشرط الذي قلنا بشمول حديث الرفع له، فإن النسيان هناك متعلّق بوجود الجزء والشرط المنسيين، ولهما أثر شرعي؛ أي الجزئية والشرطية، فيصحّ ادّعاء الرفع فيه بلحاظ انتفاء الجزئية والشرطية، بخلاف ما نحن فيه، فإن الاضطرار لم يتعلّق بالأمر الوجودي؛ أي وجود الجزء والشرط، بل بتركهما؛ لأن المفروض أنه اضطرّ إلى تركهما، وليس لتركهما أثر شرعي يصحّ ادّعاء الرفع بلحاظ انتفائه.

وأما وجوب إعادة الصلاة فليس أثراً شرعياً لترك الجزء أو الشرط، بل العقل حاكم بوجوب الإعادة على من لم يأت بالمأمور به الجامع لجميع أجزائه وشرائطه وبقاء أمره.

وظهر بما ذكرنا ما في كلام المحقق العراقي رحمته حيث ذهب إلى شمول الحديث له باعتبار وجوب الإعادة؛ لأنّه مع ترك الجزء أو الشرط لم يأت بالمأمور به، فالأمر الصلّاتي باقٍ بعد يجب امتثاله بالإعادة^(٢)؛ وذلك لما عرفت من أن وجوب الإعادة حكم عقلي، لا شرعي.

١ - فوائد الأصول ٣: ٣٥٣.

٢ - أنظر نهاية الأفكار ٣: ٢٢٣.

ولو اضطرَّ إلى إيجاد المانع، كالتكتُّف وقول «آمين»، شمله حديث الرفع.

عنوان «ما لا يطيقون»

ومن العناوين المذكورة في الرواية «ما لا يطيقون»، فما لا يُطاق: إمّا موضوع لحكمٍ نفسيٍّ مستقلٍّ، كالصوم والحجّ إذا عجز المكلف عنهما، فلا إشكال في شمول حديث الرفع له، فهو مرفوع باعتبار ما لهما من الحكم الشرعيّ، وهو الوجوب، وكذلك لو كان متعلّق عدم الطاقة الإتيان بجزء أو شرط، كالقراءة والقيام ونحوهما في الصلاة، فإنّه يشمله الحديث باعتبار انتفاء الجزئيّة والشرطيّة اللتين هما من الآثار الشرعيّة، وربّما يؤدّي عدم الطاقة على فعل جزء أو شرط ونحوهما إلى الاضطرار إلى فعل ضده، فيشمّله الحديث بعنوان «ما اضطرّوا إليه»، كما إذا لم يقدر المحرم على المشي تحت السماء لحرّ الشمس، فإنّه يُضطرّ إلى التظليل، فيتمسك بـ«ما اضطرّوا إليه»، وكما إذا لم يتمكّن من السكون، فإنّه يُضطرّ إلى الحركة؛ أي إلى ضده، وبالعكس.

عنوان «الإكراه»

ومن العناوين المذكورة في الحديث «ما استكروهوا عليه»: والإكراه قد يتعلّق بفعل محرّم، أو ترك واجب، أو بمعاملة من المعاملات، أو بكيفيّة خاصّة منها، أو في العبادات، كالصلاة متكتّفاً، أو مع ترك السورة، أو ترك جزء معاملة أو شرطها، ففي عبارة تقارير مباحث المحقّق العراقي رحمته الله: «أنّ الإكراه إنّما يختص بالمعاملات بالمعنى الأخصّ خاصّة، وأنّه لا يشمل العبادات؛ باعتبار أنّه لم يُعهد من أحد من الفقهاء التمسك في الإكراه على عبادة أو جزئها بحديث رفع الإكراه؛ لعدم إناطة العبادات بالرضا، بخلاف المعاملات؛ لاعتبار التراضي فيها الذي يُنافيه الإكراه على

المعاملة ينتفي شرطها الذي هو التراضي^(١). انتهى.

أقول : الظاهر أنَّ تقييد المعاملات بالمعنى الأخصّ اشتباه وقع من النسخ، ولا ينبغي نسبة ذلك إلى مثله تكرّر ولا يلتزم به المقرّر - أيضاً - وكيف يمكن الالتزام بعدم شمول الحديث لمثل الطلاق والنكاح والعتق إذا وقعت عن إكراه مع استشهاد الإمام عليه السلام في صحيحة البزنطي بالحديث بالنسبة إلى الطلاق والعتاق والصدقة إذا وقعت عن إكراه؟! وهي عنه، عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته عن الرجل يُستكره على اليمين، فيحلف بالطلاق والعتاق وصدقة ما يملك، أيلزمه ذلك؟ فقال: (لا)، ثم قال: (قال رسول الله ﷺ: وُضع عن أمتي ما أكرهوا عليه، وما لم يطيقوا، وما أخطؤوا)^(٢).

وكذا استشهاد الإمام بالنسبة إلى خصوص اليمين إذا وقع عن إكراه بالحديث فيما رواه محمد بن يعقوب، عن محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن موسى بن سعدان، عن عبدالله بن القاسم، عن عبدالله بن سنان، قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: (لا يمين في غضب، ولا في قطيعة رحم ولا في جبر ولا في إكراه).

قال قلت: أصلحك الله فما الفرق بين الإكراه والجبر؟

قال: (الجبر من السلطان، ويكون الإكراه من الزوجة والأم والأب، وليس ذلك بشيء)^(٣).

وبالجملة: لا ريب في شمول الحديث للمعاملات بالمعنى الأعم؛ أي ما سوى العبادات بالمعنى الأخصّ.

١ - نهاية الأفكار ٣ : ٢٢٤ .

٢ - المحاسن : ٣٣٩ / ١٢٤ ، وسائل الشيعة ١٦ : ١٧٣ ، كتاب الأيمان ، الباب ١٦ ، الحديث ٦ .

٣ - الكافي ٧ : ٤٤٢ / ١٦ ، وسائل الشيعة ١٦ : ١٧٢ ، كتاب الأيمان ، الباب ١٦ ، الحديث ١ .

حدّ الإكراه المرفوع

وأما الإكراه في الأحكام فلا ريب في عدم شموله لها في بعض الموارد، كما إذا لزم من العمل المكروه عليه هدم أساس الدين، كما لو أكره عالم مستنقذ على تصنيف كتاب في الردّ على الإسلام والمذهب أو القرآن ونظائر ذلك، فإنه لا يجوز ارتكاب ذلك بالإكراه ولو أدّى تركه إلى قتله، والتقيّة - أيضاً - كذلك، فإنّها إنّما تشرع إذا لم تستلزم الفساد في الدين، كما قيّدت بذلك في بعض الأخبار^(١).

نعم الإكراه على ما لا يوجب الفساد في الدين والإخلال في شريعة سيّد المرسلين صلّى الله عليه وآله ونحوه، كما لو أكره على شرب الخمر ونحوه، فيشمّله الحديث. ولكن لو خيّر بين شرب الخمر وبين الحبس ودخول السجن - مثلاً - فلا يشمّله حديث الرفع فإنّه ليس إكراهاً على شرب الخمر، بل هو مضطرّ إلى الدخول في السجن.

وأما الإكراه المتعلّق بترك جزء العبادة أو ترك شرطها أو إيجاد المانع على فرض إتيانه بالصلاة - لا على أصل العبادة - فإن كان ذلك في سعة الوقت فلا يشمّله الحديث؛ لعدم صدق الإكراه - حينئذٍ - على أصل الإتيان بها مع إمكان تأخيرها عن أول الوقت، والمفروض أنّه ليس مكراً على الإتيان بأصل العبادة كذلك، بل على ترك جزئها أو شرطها أو إيجاد المانع على تقدير الإتيان بها. وأما في ضيق الوقت فيصدق على أنّه مكروه على ترك الجزء أو الشرط أو إيجاد المانع؛ لعدم إمكان تأخيرها في المفروض، وكذلك لو أكره على أصل الإتيان بالعبادة بدون الجزء أو الشرط ولو في سعة الوقت.

١ - الكافي ٢: ١٣٤ / ١، وسائل الشيعة ١١: ٤٦٩، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أبواب الأمر والنهي وما يناسبهما، الباب ٢٥، الحديث ٦.

نعم يرد على ترك الجزء أو الشرط إكراهاً؛ أنه لا يترتب عليه أثر شرعي، وأنه لا معنى للرفع في الموضوعات إلا بلحاظ الآثار الشرعية كما تقدّم ذلك في صورة الاضطرار عليهما.

وأما الإكراه على ترك الجزء أو الشرط في المعاملات : فإن كان مضطراً إلى تلك المعاملة بالفعل لمعاشه؛ بحيث يوجب تركها الاختلال فيه يشمل حديث الرفع؛ لصدق الإكراه عليها - حينئذٍ - عرفاً، وأما إذا لم يوجب تأخيرها عن ذلك الوقت ضرراً واختلالاً في معاشه؛ لعدم الاضطرار إليها فوراً، فلا يشمل حديث الرفع؛ لعدم صدق الإكراه - حينئذٍ - عرفاً.

ثم إنّه جعل الميرزا النائيني رحمته المسببات على قسمين : ثانيهما ما نقله عن الشيخ الأعظم رحمته ^(١) وهي الأمور الواقعية التي كشف عنها الشارع، كالطهارة والنجاسة الخبيثة وإن ضعفنا ذلك في محلّه، لكن على فرض ذلك فهو ممّا لا تناله يد الوضع والرفع التشريعي؛ لأنّها من الأمور التكوينية، نعم يصحّ رفعها بلحاظ ما لها من الآثار الشرعية.

ولا يتوهم أنّ ذلك مستلزم لعدم وجوب الغسل على من أكره على الجنبات وعدم وجوب التطهير على من أكره على تنجيس بدنه؛ لأنّ الجنبات المكروه عليها يصحّ رفعها باعتبار ما لها من الأثر الشرعي، وهو وجوب الغسل، وكذلك النجاسة بالنسبة إلى وجوب التطهير؛ لأنّ الغسل والتطهير أمران وجوديان قد أمر الشارع بهما عقيب الجنبات والنجاسة مطلقاً من غير فرق بين الاختيارية منهما أو الغير الاختيارية ^(٢). انتهى.

أقول : ولا يخفى ما في هذا الجواب عن الإشكال الذي أورده على نفسه ،

١ - فرائد الأصول : ٣٥١ سطر ١٨ .

٢ - فوائد الأصول ٣ : ٢٥٧ - ٢٥٩ .

فإنه لا ريب في أنهما أمران وجوديان، ولا يتنافي ذلك كونهما من الآثار الشرعية، فإن أرادته أن حديث الرفع لا يشمل ذلك، فلا ريب في أنه لا مانع من شموله له ولجميع الموضوعات التي تترتب عليها الآثار الشرعية؛ إذا طرأ عليها أحد هذه العناوين.

وإن أراد أن الحديث مخصص فمرجه إلى قيام دليل خاص على عدم الرفع فيهما.

وحل الإشكال : أن غسل الجنابة وتطهير البدن عن النجاسة ليسا واجبين نفسيين، بل هما مستحبان نفسيان، التي يجوز تركهما اختياراً، والمكلف مختار في الإتيان بهما وعدمه، ولا يصح الرفع التشريعي بلحاظ الآثار المستحبة ؛ لأن رفع المستحب معناه رفع التخيير، وهو خلاف الامتنان.

وأما وجوبهما للصلاة ونحوها فلا بد من ملاحظة أنه مكره أو مضطر إلى فعل العبادة المشروط بهما أولاً، فعلى الأول يجري فيه ما تقدم من التفصيل بين سعة الوقت وضيقه المتقدم ذكره آنفاً.

هذا خلاصة البحث والكلام في حديث الرفع، وقد عرفت أنه صحيح سنداً وتامّ دلالةً.

وأما الأخبار الأخر التي استدلل بها للبراءة فهي إما ضعيفة السند أو الدلالة أو معاً :

حديث الحجب

فمن الأولي : ما عن أحمد بن محمد بن يحيى، عن أبيه، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن ابن فضال، عن داود بن فرقد، عن أبي الحسن زكريّا بن يحيى^(١)،

١ - خ ل : محمد . المقرّر حفظه الله .

عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم)^(١) وذكرنا بن يحيى مشترك بين الثقة والضعيف، ولكن دلالة هذا الخبر على البراءة تامة؛ حيث إن مقتضى مناسبة الحكم والموضوع، ونسبة الرفع إلى «ما حجب الله علمه عن العباد»، هو أن الأحكام التي يبينها الشارع تعالى، وجعلها للعباد، ولكن حجب بعضها عن بعضهم، لكن لا لتقصير منهم، بل لأمر خارج عن اختيارهم، فهي مرفوعة عنهم، فإنها التي يصح رفعها، لا الأحكام التي حجبها الله تعالى عن جميع العباد؛ ولم يبينها أصلاً حتى للنبي صلى الله عليه وآله وسلم بل سكت عنها، كما اختاره الشيخ رحمته^(٢) لوضوح أنه لا معنى للرفع عما سكت الله عنه ولم يبينه أصلاً.

فانقدح بذلك : ما في الإشكال الذي ذكره رحمته على دلالة الخبر: أنه من قبيل (إن الله... وسكت عن أشياء...)^(٣) الحديث، وأنه لا دلالة له على ما نحن فيه.

فإن قلت : نسبة الحجب إليه تعالى تقتضي إرادة هذا المعنى الذي ذكره رحمته لا ما ذكرته.

قلت : ليس كذلك، فإن إسناد الأفعال التي ليست تحت اختيار العباد في الكتاب والسنة إليه تعالى غير عزيز، مثل ﴿يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾^(٤) ولا إشكال في صحة إسناد الحجب إليه تعالى فيما نحن فيه أيضاً.

وذكر المحقق العراقي رحمته في المقام : ولعل هذا الخبر أدل على البراءة من حديث الرفع؛ حيث إنه قيل باختصاص حديث الرفع بالموضوعات الخارجية وإن

١ - التوحيد : ٤١٣ / ٩، وسائل الشيعة ١٨ : ١١٩، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي،

الباب ١٢، الحديث ٢٨.

٢ - فرائد الأصول : ١٩٩ سطر ١٠.

٣ - الفقيه ٤ : ٥٣ / ١٥، وسائل الشيعة ١٨ : ١٢٩، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي،

الباب ١٢، الحديث ٦١.

٤ - النحل (١٦) : ٩٣.

ضعفناه فيما تقدّم، ولكن لا يحتمل ذلك في حديث الحجب، بل هو مختصّ بالأحكام الشرعيّة؛ حيث إنّها هي التي وضعها ورفعها بيد الشارع، ويصحّ إسنادها إليه تعالى، بخلاف الموضوعات الخارجيّة.

ثمّ ذكر: أنّ الأحكام على ثلاثة أقسام:

الأوّل: ما لم يبيّن الله تعالى أصلاً، ولم يُعلمها النبي ﷺ أيضاً بالوحي، وهو ما سكت الله عنه.

الثاني: ما أعلمها الله النبي ﷺ بالوحي إليه، ولكن لم يؤمر بتبليغها للناس، أو أمر بعدمه.

الثالث: ما أوحى الله إلى نبيّه وأمره بتبليغها للناس، وهي الأحكام التي بأيدينا.

وكما أنّ هذا القسم من الأحكام فعليّة، كذلك القسم الثاني منها، فإنّ المراد من فعليّة التكليف هو صيرورته محفوظاً من ناحية الخطاب، والقسم الثاني - أيضاً - كذلك، بخلاف القسم الأوّل، فإنّها أحكام إنشائيّة لا فعليّة.

وحيثنذ نقول: إنّ حديث الحجب لا يختصّ بالقسم الأوّل - كما ذكره الشيخ ﷺ - بل يشمل القسم الثاني أيضاً، وحيثنذ يثبت حكمه للقسم الثالث؛ لأنّه لا فصل بينهما.

ثمّ ذكر: أنّه يمكن أن يقال: إنّ المقصود من الحديث هو أنّ الأحكام التي بيّنها الله تعالى، ولكن حجب علمها؛ لبعض الأمور الخارجيّة... إلى آخر ما اخترناه أولاً^(١) انتهى.

أقول: وفيه أولاً؛ لا يخفى التهاافت بين صدر كلامه وذيله؛ حيث أنّه ﷺ ذكر أولاً اختصاص الحديث بالأحكام وعدم شموله للموضوعات، ومقتضى ما ذكره

أخيراً - واخترناه أيضاً - هو شمول الحديث للموضوعات الخارجية - أيضاً - فإن مقتضى ما ذكره - واخترناه في ذيل كلامه - هو شمول الخبر لما بينه الله تعالى، ولكن لم تصل إلى المكلفين لأجل آفة سماوية، كما لو كانت مضبوطة في كتاب فأحرق أو أتلفه السيل، ولاريب أن الحرق وإتلاف السيل من الموضوعات الخارجية، وقضية ذلك عدم اختصاص الحديث بالأحكام خاصة.

وثانياً: ما ذكره من أن معنى فعلية الحكم محفوظة من ناحية الخطاب، فيه: أن الملاك في فعلية التكليف والحكم هو وقوعه مورد الإجراء بين المكلفين، لا ما ذكره، فكل حكم أمر النبي ﷺ بتبليغه وإجرائه بين الناس فهو فعلي، وما ليس كذلك فهو إنشائي وإن أوحى إلى النبي ﷺ فقط، فالقسم الثاني الذي ذكره من الأحكام الإنشائية، لا الفعلية.

وثالثاً: ما ذكره من عدم الفصل بين القسمين الأخيرين: إن أراد قيام الإجماع عليه، ففيه: أنه لم يتعرض لذلك أحد من الفقهاء غيره، فضلاً عن تحقق الإجماع عليه، وإن أراد عدم الفصل بينهما عقلاً، فهو ممنوع؛ للفرق بينهما؛ لأنه من الممكن أن يكون للقسم الأول منهما حكم يخصه، ولا يتأتى هو في الثاني.

حديث السعة

ومن الأخبار التي استدُلُّ بها للبراءة: قوله ﷺ: (الناس في سعة ما لا يعلمون)^(١)، وهذا الخبر لم نظفر بسنده.

نعم روى محمد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن النوفلي، عن السكوني، عن أبي عبد الله ﷺ: (أن أمير المؤمنين عليه السلام سئل عن سُفرة وجدت في

١ - عوالي اللآلي ١: ٤٢٤ / ١٠٩، مستدرك الوسائل ١٨: ٢٠، كتاب الحدود، أبواب مقدمات

الحدود، الباب ١٢، الحديث ٤.

الطريق مطروحة؛ كثير لحمها وخبزها وبيضها وجبنها، وفيها سكّين.
فقال أمير المؤمنين عليه السلام: يَقُومُ ما فيها، ثُمَّ يُؤْكَل؛ لَأَنَّهُ يفسد، وليس له بقاء،
فإن جاء طالبها غَرِمُوا له الثمن.

قيل : يا أمير المؤمنين لا يُدرى سُفرة مسلم أو سُفرة مجوسي، فقال عليه السلام:
هم في سعة حتى يعلموا^(١).

لكنّه غير الخبر المذكور، لكن لا إشكال في تماميّة دلالاته على المطلوب؛
سواء جعل لفظ «ما» موصولة أو ظرفيّة، فإنّ معناه على الأول : الناس في سعة
الذي لا يعلمونه، وليسوا في الضيق، وعلى الثاني معناه: الناس في سعة ماداموا لا
يعلمون، وعلى كلا التقديرين يثبت المطلوب.

وأورد عليه الشيخ تجويد بأنّه على فرض تماميّة دلالاته فهو لا ينافي مقالة
الأخباري وأدلّتهم على وجوب الاحتياط في الشبهة البدويّة؛ لورود أدلّتهم على
هذا الخبر؛ حيث ينتفي موضوع الحكم بالسعة بالدليل القائم على وجوب
الاحتياط، فإنّ الأخباري - أيضاً - يدّعي العلم بوجوب الاحتياط.

وبالجملة : إنّ الحكم بالسعة في هذا الخبر مُعَيَّنٌ بالعلم، والأخباري يدّعي
العلم بوجوب الاحتياط، فلا تعارض بينهما^(٢).

وقال المحقّق الخراساني تجويد : إنّ ذلك - أي عدم المعارضة بينهما - مبنيّ على
أن يكون وجوب الاحتياط نفسياً، فإنّ وقوعهم في ضيق الاحتياط إنّما هو بعد
العلم بوجوبه، وحينئذٍ فلا تعارض بينهما.

وأما بناء على القول بأنّ وجوب الاحتياط طريقيّ لثلاثا يقعوا في مخالفة

١ - الكافي ٦ : ٢٩٧ / ٢، وسائل الشيعة ٢ : ١٠٧٣، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات،
الباب ٥٠، الحديث ١١.

٢ - فرائد الأصول : ١٩٩ سطر ١٤.

الواقع أحياناً، فأدلة الاحتياط تعارض هذا الخبر؛ حيث إنَّ هذا الخبر يدلُّ على السعة فيما لم يعلم الواقع، وأدلة الاحتياط تدلُّ على الضيق فيما لم يعلم الواقع فيتعارضان^(١)، انتهى ملخصه.

أقول : يمكن أن يقال : إنَّه - بناء على أنَّ وجوب الاحتياط نفسي - أيضاً يتعارض هذا الخبر مع أدلة الاحتياط؛ حيث إنَّ هذا الخبر يدلُّ على السعة فيما لا يعلم، وأدلة الاحتياط تدلُّ على الضيق فيه ووجوبه فيما لا يعلم، وهل هذا إلا التعارض؟!

فإن قلت : نعم، ولكن الحيثيتان مختلفتان: ففي مورد الجهل بالواقع من حيث صفة الجهل بالواقع فالمكلف في سعة، ومن حيث إنَّه ذو مفسدة يجب الاحتياط، ولا تنافي بينهما مع اختلاف الحيثيتين، نظير أنَّ الغنم - من حيث هي - حلال، ومن حيث إنها موطوءة حرام، فباختلاف الحيثيتين يندفع إشكال التعارض بينهما. قلت : هذا إنَّما يصحَّ لو أمكن انفكاك كلِّ واحدة من الحيثيتين عن الأخرى كما في مثال الغنم والحيوان الموطوء، فإنَّ الحليَّة متعلِّقة بالغنم، والحرمة بالغنم الموطوء، وكل واحد منهما ينفك عن الآخر، بخلاف ما نحن فيه، فإنَّه لا تنفك إحدى الحيثيتين عن الأخرى أبداً، و - حينئذٍ - فلا يجوز للإمام أو الفقيه أن يقول في الجواب عن السؤال عن وجوب الاحتياط في مجهول الحكم : الناس في سعة من حيث الجهل، ولكنهم في ضيق من حيث وجود المفسدة فيه، فإنَّ السؤال إنَّما هو للجري العملي على طبق الجواب، وهذا الجواب غير قابل لأن يقع مورد العمل.

ثم إنَّه قد يقال : إنَّ المراد بالعلم في (الناس في سعة ما لا يعلمون) هو الحجة، والأدلة القائمة الدالة على وجوب الاحتياط حجة، وحينئذٍ فأدلة الاحتياط

حاكمة على هذا الخبر^(١).

وفيه : أنا وإن قلنا سابقاً: إنّ المراد بالعلم في الكتاب والسنة غالباً هو الحجة، لكن المراد من الحجة هو مثل أخبار الآحاد والظواهر ونحوهما ممّا يعدّ علماً عند العقلاء، لا مثل أدلة الاحتياط التي هي للتحفظ على الواقع، فإنّه ليس حجةً على الواقع، ولذا لا يجوز الفتوى بالحرمة في موردٍ دلّ الدليل على وجوب الاحتياط. وبالجمله : المراد من الحجة - التي يعبر عنها بالعلم - ما هو طريق إلى الواقع، والاحتياط ليس طريقاً إلى الواقع، وإطلاق الطريقة عليه أحياناً إنّما هو من باب ضيق الخناق.

خبر عبدالصمد بن بشير

ومن الأخبار المستدل بها للبراءة ما رواه الشيخ عليه السلام بإسناده عن موسى بن القاسم، عن عبد الصمد بن بشير، عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث: إنّ رجلاً أعجمياً دخل المسجد يلتي وعليه قميصه، فقال لأبي عبدالله عليه السلام : إني كنت رجلاً أعمل يدي، واجتمعت لي نفقة، فحيث أحجّ لم أسأل أحداً عن شيء، وأفتوني هؤلاء: أن أشق قميصي وأنزعه من قبل رجلي، وأنّ حبي فاسد، وأنّ عليّ بدنة. فقال عليه السلام له: (متى لبست قميصك؛ أبعد ما لبّيت، أم قبل ؟).

قال : قبل أن ألبي.

قال : (فأخرجه من رأسك، فإنّه ليس عليك بدنة، وليس عليك الحجّ من قابل؛ أيّ رجل ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه، طف بالبيت)^(٢) الخبر.

١ - أنظر نهاية الأفكار ٣ : ٢٢٨.

٢ - تهذيب الأحكام ٥ : ٧٢ / ٢٣٩، وسائل الشيعة ٩ : ١٢٥، كتاب الحج، أبواب تروك الإحرام، الباب ٤٥، الحديث ٣.

ومحل الاستدلال قوله عليه السلام : (أي رجل ...) .
 واستشكل عليه الشيخ الأعظم رحمته : بأن الرواية ونظائرها مثل قولك: «فلان عمل كذا بجهالة» هو باعتقاده الصواب والغفلة عن الواقع أي الجهل المركب، فلا تعم صورة الشك والترديد في أن فعله مطابق للواقع أو لا^(١).
 أضف إلى ما ذكره رحمته : أن موردها - أيضاً - ذلك، فإن الظاهر أن الرجل المذكور الأعجمي كان غافلاً عن ذلك.

ثم قال : ويؤيده : أن تعميم الجهالة إلى صورة الترديد يخرج الكلام إلى التخصيص بالشاك الغير المقصّر، وسياقه يأبى عن التخصيص، فتأمل.
 أقول : أما ما ذكره أولاً ففيه : أننا لا نسلم أن مقتضى التركيب المذكور هو ما ذكره رحمته فإن الجهالة لفظ يشمل أقسام الجهل كلها حتى الشاك المتردد، كما يشهد لذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ﴾^(٢) الآية، فإنه لا ريب في أن الجهالة في الآية لا تختص بالجهل المركب؛ أي مع الغفلة عن الواقع، وكذلك قوله تعالى في ذيل آية النبأ: ﴿أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ﴾^(٣) فإنها - أيضاً - تعم الشاك المتردد، ولا تختص بالغافل، فإن من المخاطبين فيها النبي صلى الله عليه وسلم ولا تتصور الغفلة منه صلى الله عليه وسلم.

وبالجملة : لفظ الجهالة لا تختص بالجهل المركب الغافل.
 وأما ما ذكرنا : من أن مورد الآية هو الجهل المركب، ففيه : أن المورد ليس مخصصاً بعد ما فرض أن الكلام مسوق لإفادة كبرى كلية، فإن قوله عليه السلام : (أي رجل

١ - فرائد الأصول : ١٩٩ سطر ١٨ .

٢ - النساء (٤) : ١٧ .

٣ - الحجرات (٤٩) : ٦ .

ركب أمراً بجهالة... كبرى كَلِيَّة عامة، نظير قوله عليه السلام: (لا ينقض اليقين بالشك)^(١)، مع أن موردَه خصوص الوضوء والخفقة والخفقتين، فكما أن ذلك لا يضر بالكبرى الكَلِيَّة، كذلك فيما نحن فيه.

ويؤيد ذلك أيضاً: رواية خالد بن محمد الأصم، قال: دخل رجل المسجد الحرام وهو محرم، فدخل في الطواف وعليه قميص وكساء، فأقبل الناس عليه يشقّون قميصه، وكان صلباً، فرآه أبو عبدالله عليه السلام وهم يعالجون قميصه يشقّونه... إلى أن قال: فقال عليه السلام: (انزعه من رأسك؛ ليس ينزع هذا من رجله؛ إنّما جهل)^(٢)، فإنّ الظاهر أن قوله: (إنّما جهل) إنّما هو لأجل أنّه من مصاديق الكَلِيَّة المذكورة.

وكذلك رواية زرارة، قال: سألتَه عن مُحرم غشى امرأته وهي مُحرمَة؟ فقال عليه السلام: (إن كانا جاهلين استغفرا ربّهما، ومضيا على حجّهما، وليس عليهما شيء)^(٣).

وبالجملة: هذه الرواية مثل (الناس في سعة ما لا يعلمون) في إفادتها حكماً كلياً ودلالاتها على البراءة.

وأما ما ذكره من إباء الرواية عن التخصيص، فهو - أيضاً - ممنوع، بل هي بخصوصها مخصّصة بغير الصيد من تروك الإحرام - على ما ببالي - والآبي عن التخصيص إنّما هو مثل قوله عليه السلام: (ما خالف قول ربّنا لم أقله)^(٤) أو (اضربوا به

١ - الكافي ٣ : ٣٥١ / ٣، وسائل الشيعة ٥ : ٣٢١، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ١٠، الحديث ٣.

٢ - الكافي ٤ : ٣٤٨ / ٢، وسائل الشيعة ٩ : ١٢٦، كتاب الحج، أبواب تروك الإحرام، الباب ٤٥، الحديث ٤.

٣ - الكافي ٤ : ٣٧٣ / ١، وسائل الشيعة ٩ : ٢٥٣، كتاب الحج، أبواب كفارات الاستمتاع، الباب ٢، الحديث ١.

٤ - أنظر الكافي ١ : ٥٦ / ٥، وسائل الشيعة ١٨ : ٧٩، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي،

عرض الحائط^(١) ونحوه.

فتلخص: أن الرواية صحيحة سنداً وتامة دلالة على البراءة.

رواية عبد الأعلى بن أعين

ومما استدل به للبراءة: ما رواه محمد بن يعقوب، عن عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن الحجاج، عن ثعلبة بن ميمون، عن عبد الأعلى بن أعين، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام: من لم يعرف شيئاً هل عليه شيء؟ قال: (لا)^(٢)، ودلالاتها على المطلوب تتوقف على قراءة «لم يعرف شيئاً» بصيغة المجهول من باب التفعيل، كما يناسبه عنوان الباب والروايات المذكورة فيه، كما احتمل ذلك، فإن الظاهر أنه ليس المراد عدم إعلامه وتعريفه شيئاً من الأشياء أصلاً، كما يقتضيه وقوع النكرة في سياق النفي، وليس المراد السؤال عن الأعجمي الذي لم يقرع سمعه شيء من المعارف والأحكام، ك بعض أهل البادية، بل الظاهر أن المراد السؤال عن الذي لم يعرف بعض الأحكام؛ وليست مختصة بالأصول - أيضاً - لأن احتياج الأحكام الفرعية إلى البيان أكثر من الاحتياج إليه في أصول العقائد والمعارف؛ لقيام الأدلة العقلية والبراهين القطعية في بعض أصول العقائد، كوجود الباري تعالى.

و«من» الموصولة - أيضاً - ظاهرة في أن المراد من لم يعرف من أفراد المكلفين لا جميع أفرادهم حتى يكون من قبيل «اسكتوا عما سكت الله عنه»^(٣).

وأما إذا قرئ «من لم يعرف» بصيغة المعلوم من الثلاثي المجرد، فلا دلالة لها

→ الباب ٩، الحديث ١٥، مع اختلاف يسير.

١ - التبيان ١: ٥ المقدمة، مجمع البيان ١: ٨١ المقدمة، الفن الثالث.

٢ - الكافي ١: ١٢٥ / ٢.

٣ - أنظر الخلاف ١: ١١٧، مسألة ٥٩.

على المطلوب؛ لأنها - حينئذٍ - مسوقة لبيان حكم الشخص الذي لم يعرف شيئاً من الأحكام - الأصول الاعتقادية والفرعية - كبعض أهل البادية، وليست ناظرة إلى بيان حكم من جهل حكماً من الأحكام التكليفية حتى يستدل بها لما نحن فيه. ومن هنا يظهر ما في كلام المحقق العراقي رحمته حيث ذكر: أن الرواية تشمل من لم يعرف شيئاً من الأحكام بنحو العموم، فيجري حكمها فيما لو جهل بعض الأحكام - أيضاً - بعدم القول بالفصل^(١)؛ لما عرفت من أن الرواية ليست ناظرة إلى هذه الصورة.

رواية ابن الطيّار

ومما استدل به في المقام: ما رواه محمد بن يعقوب، عن محمد بن يحيى وغيره، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن الحسين بن سعيد، عن ابن أبي عمير عن جميل بن درّاج، عن ابن الطيّار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (إن الله احتج على الناس بما آتاهم وعرفهم)^(٢).

وروى - أيضاً - عن عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن علي بن الحكم، عن أبان الأحمر، عن حمزة بن الطيّار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال لي: (اكتب)، فأملئ عليّ:

(إن من قولنا: إن الله يحتج على العباد بما آتاهم وعرفهم، ثم أرسل إليهم رسلاً، وأنزل عليهم الكتاب، فأمر فيه ونهى، أمر فيه بالصلاة والصيام، فنام رسول الله ﷺ عن الصلاة، فقال: أنا أنيمك وأنا أوقظك، فإذا قمت فصل؛ ليعلموا إذا أصابهم ذلك كيف يصنعون، ليس كما يقولون إذا نام عنها هلك، وكذلك الصيام

١ - نهاية الأفكار ٣: ٢٢٨ - ٢٣٠.

٢ - الكافي ١: ١٢٤ / ١.

أنا أمرضك، وأنا أصحّك، فإذا شفيتك فاقضيه).

ثم قال أبو عبد الله عليه السلام: (وكذلك إذا نظرت في جميع الأشياء لم تجد أحداً في ضيق، ولم تجد أحداً إلا والله عليه الحجة، والله فيه المشيئة، ولا أقول: إنهم ما شاؤوا صنعوا).

ثم قال: (إن الله يهدي ويضل)، وقال: (وما أمروا إلا بدون سعتهم، وكل شيء أمر الناس به فهم يسعون له، وكل شيء لا يسعون له فهو موضوع عنهم، ولكن الناس لا خير فيهم. ثم تلا عليه السلام: ﴿لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ...﴾^(١) (٢).

والظاهر اتحاد الروایتين؛ نقل ابن الطيار الجملة الأولى منها لجميل بن دراج، ونقل جميعها لأبان الأحمر، وأما اختلاف التعبير في ألفاظ الجملة الأولى بمثل «احتج» و «يحتج»، فهو لأجل النقل بالمعنى الذي يدل بعض الأخبار على جوازه إذا لم يكن مغيراً للمعنى.

فنقول: أما الجملة الأولى فيحتمل مع قطع النظر عن الجملة التي بعدها أن يراد بها الإقدار وإعطاء القوة، ومن التعريف هو بيان الأحكام وإعلام التكليف، وحينئذ فالمراد بالبيان؛ إما هو البيان الكلّي للمكلفين في الكتاب المجيد والأخبار عن النبي والأئمة الأطهار؛ بحيث لا يتنافيه عدم وصول بعضها إلى بعض.

أو أن المراد من البيان هو بالنسبة إلى كل فرد ولم يطلع عليها بعد الفحص والاجتهاد، فإنه يصدق عليه عدم التعريف والبيان، وحينئذ تدل الرواية على أن الله لا يحتج عليه، بخلافه على الأول، ولكن الظاهر هو الاحتمال الثاني بقرينة الجملة التي بعدها - وهي ما آتاهم - فإنه لا يحتمل فيها إلا الإقدار وإعطاء القوة بالنسبة إلى كل فرد من الأفراد لا مجموعهم، والإيتاء وإن فسره الأصحاب بوصول التكليف في

١ - التوبة (٩) : ٩١ .

٢ - الكافي ١ : ١٢٦ / ٤ .

قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا﴾^(١)، لكن تقدّم أنّه قد فسّر في بعض الأخبار بالإقدار وإعطاء القوة وحينئذٍ فمفادها مساوٍ لقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا﴾ فإنّ الظاهر أنّ المراد بالإيتاء في هذه الآية - أيضاً - ذلك. وحينئذٍ فإطلاق الآية يشمل أصول العقائد والأحكام الفرعية؛ وإنّ تمسك بها في أصول العقائد.

وأما المعرفة فهي غير العلم، فإنّه لا يعتبر في تحقّق العلم الاطلاع على خصوصيات المعلوم، بخلاف المعرفة، فيمكن حصول العلم من الأدلّة العقلية على وجود الصانع للعالم وعدم حصول المعرفة به تعالى، وعلى أيّ تقدير يمكن التمسك بهذه الرواية على البراءة مع قطع النظر عن الجمل التي بعدها.

لكن يشكل على ما ذكرناه - من أنّ المراد من التعريف هو تعريف الأحكام - قوله عليه السلام: (ثم أرسل إليهم رسولاً...) إلخ، وحينئذٍ فيحتمل أن يريد بالإيتاء الإقدار وإعطاء القوة، ومن التعريف فطرة الله التي فطر الناس عليها، وعليه فالرواية أجنبية عن ما نحن فيه.

لكن يُبعد هذا الاحتمال أنّ ظاهر الرواية - بملاحظة ذكر «ثم» العاطفة التي هي للانفصال - أنّ الله تعالى احتجّ على العباد بعد الإقدار وإعطاء الفطرة، ثمّ أرسل رسولاً بعد الاحتجاج، وأنزل الكتاب، وهو غير مستقيم.

وأيضاً لا مناسبة بينه وبين الفقرات التي بعدها، وحينئذٍ فيحتمل أن يكون «ثم» - بفتح الثاء - أي من ثمّ ولأجل ذلك أرسل إليهم رسولاً، وأنّ المراد بالإيتاء والتعريف ما يشمل بيان الأحكام - أيضاً - وبصير المعنى - حينئذٍ - أنّ الله يحتجّ على العباد بما أقدرهم وبين الأحكام لهم، ومن أجل ذلك أرسل رسولاً وأنزل الكتاب، ويحتمل أن المراد من الجملة الأولى هو أنّ مشيئة الله وعادته الأزليّة جرت

على ذلك؛ أي على عدم الاحتجاج إلا بالإقذار وبيان الأحكام، ومعه فلفظة «ثم» على ظاهرها؛ أي العاطفة؛ للفصل بين سنة الله الأزلية وبين إرسال الرسل وإنزال الكتب.

ويؤيده تحقق المناسبة بين هذه الجملة والفقرات التي بعدها في الرواية - حينئذٍ - كما لا يخفى، وحينئذٍ فتدل الرواية على البراءة. وأما ما أورده الشيخ الأعظم : من أنه لا تنافي بين هذه الرواية وبين أدلة الاحتياط؛ لورود أدلة الاحتياط عليها؛ حيث إن الأخباري يدعي البيان والتعريف بقيام الأدلة الدالة على وجوب الاحتياط^(١).

ففيه : أنه لا ريب في أن المراد من قوله عليه السلام : (عزفهم) بيان الحكم الواقعي بخصوصه، ولا يعلم الحكم الواقعي بخصوصه في مورد الاحتياط - أي الشك - ولو دل الدليل على وجوب الاحتياط فهو معارض لهذه الرواية؛ حيث تدل على أنه لا يحتج على العباد فيما لم يعرفهم الحكم الواقعي، وفي مورد الاحتياط ليس كذلك، وأدلة الاحتياط تدل على الاحتجاج به، وهل هذا إلا التعارض؟!

رواية إبراهيم بن عمر

ومما استدلل به للبراءة قوله عليه السلام : (إن صنع الله عجيب، إلا أنه لا يحتج عليكم إلا بما عرفكم من نفسه)^(٢)، فإن ذكر أداة الاستثناء إنما هو لأجل إفادة أن صنع الله وإن كان عجباً، مثل خلق السماوات والأرض وغيرهما، لكن لا يصدر منه ما هو غير معقول، كالاحتجاج بدون البيان.

وأما احتمال إرادة تعريف الله نفسه وذاته المقدسة؛ لقوله : (من نفسه).

١ - فرائد الأصول : ١٩٩ سطر ٢٠.

٢ - الكافي ١ : ٦٨ / ٣ (مع اختلاف).

ففيه : أن المراد بقوله: (من نفسه) أي: من قبل نفسه ومن ناحيتها، لا تعريف الله ذاته حتى يختص بأصول العقائد.

ومما يمكن الاستدلال به في المقام ما رواه محمد بن يعقوب، عن عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن ابن فضال عن ثعلبة بن ميمون، عن حمزة بن محمد الطيار، عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل : ﴿وما كان الله ليضلّ قوماً بعد إذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون﴾ ، قال : حتى يعرفهم ما يرضيه وما يسخطه، وقال: ﴿فألهمها فجورها وتقواها﴾ قال: بين لها ما تأتي وما تترك، وقال: ﴿إنا هدينه السبيل إما شاكراً وإما كفوراً﴾ قال: عرفناه، إما آخذ وإما تارك، وعن قوله: ﴿وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى﴾ قال: عرفناهم فاستحبوا العمى على الهدى وهم يعرفون^(١).

مرسلة الصدوق

ومما يمكن الاستدلال به مرسلة الصدوق : قال: قال الصادق عليه السلام : (كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى)^(٢)، ويمكن الاعتماد عليها مع إرسالها؛ لأن إرسال الصدوق عليه السلام على قسمين :

أحدهما : ما عرّف فيه بقوله : «وروي عن الصادق»، فهذا ممّا لا يعتمد عليه لصدقه مع ضعف الراوي.

وثانيهما : ما عرّف فيه بقوله: «قال الصادق»، كما في هذه الرواية، فإنّه يعتمد عليه، فإن إرساله وإسناده إلى الإمام عليه السلام لا يقع من مثله إلّا مع ثقة الراوي واعتماده

١ - الكافي ١ : ١٢٤ / ٣ .

٢ - الفقيه ١ : ٢٠٨ / ٩٣٧، وسائل الشيعة ١٨ : ١٢٧، كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضي، الباب ١٢، الحديث ٦٠ .

عليه، فيصح الاستناد والاعتماد عليه.

وأما فقه الرواية : ففيها بحسب التصوّر العقلي احتمالات تبلغ تسعة؛ لأنّ المراد من قوله عليه السلام : (كلّ شيء مطلق) هو عدم الحرج، لا الحكم بالإباحة. أو المراد الفتوى بالإباحة بمعنى جعل الشارع حكم الإباحة فيه، وهو أيضاً - على قسمين:

أحدهما : أنّ المراد جعل الإباحة الواقعيّة للأشياء بعناوينها الواقعيّة. وثانيهما : الأعمّ منها ومن الإباحة الظاهريّة؛ أي التي جعلت للأشياء بعناوينها الثانويّة؛ أي بعنوان أنّها مشكوكة الحكم الواقعي. فهذه احتمالات ثلاثة.

وفي قوله عليه السلام : (حتّى يرد فيه نهى) - أيضاً - ثلاثة احتمالات : الأول : أنّ المراد من ورود الصدور واقعاً؛ أي النهي الواقعي. الثاني : الأعمّ من الصدور الواقعي والظاهري. الثالث : أنّ المراد وصول النهي إلى المكلف.

ويحصل من ضرب هذه الثلاثة في الاحتمالات الثلاثة الأولى تسعة احتمالات.

هذا بحسب التصوّر العقلي، وهل هي ممكنة كلّها أو لا؟ ذهب بعض الأعظم - وهو المحقّق الأصفهاني - إلى عدم إمكان احتمالين منها: أحدهما : إرادة الإباحة الواقعيّة وإرادة النهي الواقعي من الورد؛ وذلك لأنّ المفروض أنّ الإباحة الشرعيّة الواقعيّة ناشئة عن لا اقتضائيّة الموضوع للحرمة، فلا يعقل ورود حرمة في موضوعها، فإنّ النهي إنّما يتصوّر فيما له اقتضاء لها، فيلزم الخلف من فرض لا اقتضائيّة الموضوع لها.

لا يقال : إنّ لا اقتضائيّته من حيث ذاته لا تنافي عروض عنوان عليه يقتضي

الحرمة.

لأننا نقول : نعم، لكنّه خارج عن الفرض، فإنّ الذي يرد فيه نهى هو ذلك العنوان الذي له اقتضاء الحرمة، لا أنّ النهي يرد في مورد الإباحة، وفرق بينهما، فإنّ الماء - مثلاً - مباح، والغصب حرام، وانطباق عنوان الغصب على الماء لا يقتضي صدق ورود النهي على الماء المغصوب بعنوانه. هذا إذا أريد ما هو ظاهر الخبر : من أنّ الإباحة مغيّاة بورود النهي في موردها.

وأما إذا أريد من ورود النهي تحديد الموضوع وتقييده، وأنّ المراد أنّ ما لم يرد فيه نهى فهو مباح، وأنّ ما ورد فيه نهى فهو ليس بمباح، فهو : إن كان بمعنى المعرفة فلا محالة يكون حمل الخبر عليه حملاً على ما هو كالبديهي الذي لا يناسب شأن الإمام عليه السلام. وإن كان بمعنى تقييد موضوع أحد الضدين بعدم الضد الآخر حدوثاً أو بقاءً فهو غير معقول؛ لأنّ عدم الضدّ ليس شرطاً لوجود ضده لا حدوثاً ولا بقاءً^(١). انتهى.

أقول : يمكن جعل الإباحة في مقامٍ فيه اقتضاء الحرمة؛ لمنع مانع عن تأثير مقتضي الحرمة والحكم بها، وحينئذٍ فيصحّ الحكم بإباحته ابتداءً، ولا يلزم نشو الإباحة الشرعيّة دائماً عن لا اقتضاءيّة الموضوع، بل يمكن جعل الإباحة في مورد فيه اقتضاء الحرمة والنهي، ولكن يمنع مانع عن النهي عنه فعلاً، فإنّ الأحكام الشرعيّة لم تصدر دفعة واحدة؛ لاستلزامه الفساد، بل صدرت تدريجاً في مدّة مديدة مع ما في موضوعاتها من اقتضاء الحرمة ابتداءً وفي ظرف الحكم بالإباحة، والنسخ الواقع في الأحكام من هذا القبيل، فما ذكره مؤرّخنا أولاً غير مستقيم.

وأما ما ذكره في ذيل كلامه عليه السلام فيمكن الالتزام بأن قوله عليه السلام : (حتّى يرد فيه نهى) تحديد للموضوع بنحو المعرفيّة.

قوله عليه السلام : يصير الكلام ما هو كالبديهي.

فيه : أنّه إنّما يصحّ ويصير الكلام كالبديهي إذا أريد بالإباحة عدم الحرج لا الحكم بالإباحة وجعلها شرعاً، فإنّ عدم ورود النهي لا يستلزم الإباحة الشرعيّة، كما أنّه يمكن الالتزام بأنّه بمعنى تقييد الموضوع.

قوله عليه السلام : يلزم اشتراط أحد الضدّين بعدم الآخر.

فيه : أنّه قد تقدّم : أنّه لا تضادّ بين الأحكام؛ لأنّها من الأمور الاعتبارية، والتضادّ إنّما يتحقّق في التكوينيّات لا الاعتباريّات، وهو عليه السلام أيضاً معترف بذلك، فلا يستلزم ما ذكره اشتراط أحد الضدّين بعدم الضدّ الآخر.

الثاني من الاحتمالين اللذين ذكرتهما أنّهما غير ممكنين هو أن يُراد بالإباحة الإباحة الشرعيّة الظاهريّة مع إرادة ورود النهي واقعاً لوجوه:

الأوّل : أنّ الإباحة الظاهريّة - التي موضوعها المشكوك - لا يُعقل أن تُجعل مُغيّاة بالنهي الواقعي، ولا محدّدة ولا مقيّدة بعدم صدور النهي الواقعي، وإلّا لزم تخلف الحكم عن موضوعه التام؛ لأنّ صدور النهي واقعاً ممّا يجمع الشكّ، فمع فرض أنّ الموضوع - وهو المشكوك - متحقّق يرتفع حكمه بصدور النهي الواقعي المجمع للشكّ.

الثاني : أنّ الإباحة من حيث إنّها مُغيّاة بصدور النهي واقعاً، ومحدّدة بعدم صدوره واقعاً، والغاية أو القيد مشكوك الحصول، فلا محالة تحتاج فعلية الإباحة إلى أصالة عدم صدوره، وسيجيء - إن شاء الله - أنّ الأصل : إمّا هو كافٍ لإثبات الإباحة ولو مع هذا الخبر، فالدليل عليها هو ذلك الأصل، وإمّا هو غير كافٍ له، وأردنا ترتيب مضمون الخبر عليه تعبّداً، ولا يصحّ الاستدلال به ما لم ينضمّ إليه

الأصل المزبور.

الثالث : أنَّ ظاهر الخبر جعل ورود النهي غاية رافعة للإباحة الظاهرية المفروضة، ومقتضى فرض عدم الحرمة إلّا بقاء هو عدم الحرمة حدوثاً، ومقتضاه عدم الشك في الحليّة والحرمة من أوّل الأمر، فما معنى جعل الإباحة الظاهرية المبعوثة بالشك في الحليّة والحرمة في فرض عدم الحرمة إلّا بقاء؟! فإن قلت : هذا إذا كان المراد صدور النهي من الله تعالى، وأمّا إذا أُريد صدور النهي من النبيّ أو الوصيّ عليه السلام فيفيد أنَّ الحرمة الواقعيّة الموحى بها أو الملهم بها، لا مؤاخذه عليها إلّا بعد صدور النهي على طبقها من النبيّ أو الوصيّ، كما لا يبعد هذا الاحتمال.

قلت : مضافاً إلى بقاء المحذورين الأوّلين على حالهما، إنَّ الحكم الذي لم يؤمر النبيّ أو الوصيّ بتبليغه لا أثر لمقطوعه؛ حتّى يحتاج إلى جعل الإباحة الظاهرية المشكوكة، وهو واضح^(١). انتهى ملخص كلامه عليه السلام.

أقول : لو فرض الشك في أنَّ الأصل في الأشياء هو الحظر أو الإباحة، أو شك في قاعدة الملازمة بين حكم العقل والشرع، أو قلنا بأنَّ الأصل في الأشياء والأفعال هو الحظر؛ لأنَّ العالمَ ملكٌ لله تعالى، ولا يجوز التصرّف في ملك الغير عقلاً بدون إذنه، أو لأنَّ العبد مملوك له تعالى يحتاج في أفعاله وتصرفاته إلى إذن مولاه، فلا ريب في إمكان جعل الإباحة شرعاً في هذه الفروض حتّى يرد فيه نهى واقعاً، فإنَّ هذا الشكّ يجمع العلم بعدم صدور النهي واقعاً - أيضاً - لاستناده إلى احتمال الحظر في الأشياء، مع ثبوت قاعدة الملازمة بين حكم العقل والشرع، فإنّه بناء على هذا الاحتمال الأشياء محرّمة واقعاً وإن لم يتعلّق بها نهى من الشارع المقدّس، وحينئذٍ فلا إشكال في أنّه يمكن جعل الإباحة الظاهرية بقوله عليه السلام : (كلّ شيء

مطلق حتّى يرد فيه نهى) بأن تكون مغيبةً بورود النهي واقعاً، مع تحديد الشيء بعدم ورود النهي عنه واقعاً.

وكذلك لو فرضنا أنّه لو شكّ المكلف في إباحة شرب التتن، لا لأجل أصالة الحظر، بل لأجل احتمال تحريم الشارع له، فإنّه لا إشكال في إمكان جعل الإباحة الظاهرية فيه في ظرف الشكّ فيما لو أخذ عدم ورود النهي الواقعي تحديداً للموضوع.

قوله تَوَيَّرَ : يلزم تخلف الحكم عن موضوعه.

فيه : أنّه على هذا الفرض يتبدّل الموضوع إلى موضوع آخر مع ورود النهي واقعاً؛ لأنّ المفروض أنّ القيد حدّ للموضوع؛ بمعنى أنّه ينتفي بانتفائه، فلا يلزم تخلف الحكم عن موضوعه.

وأما ما ذكره ثانياً، ففيه : أنّا لا نسلّم الاحتياج إلى الأصل دائماً؛ لأنّه بناءً على الفرض الأوّل للشكّ - أي الناشئ عن احتمال أنّ الأصل في الأشياء الحظر - يمكن مع قطع المكلف بعدم ورود النهي عن الشارع واقعاً أن يشكّ في الحرمة؛ لاجتماع الشكّ المذكور مع القطع المزبور، ومعه لا مورد لجريان أصالة عدم ورود النهي؛ للقطع بعدمه، مع أنّ أصالة عدم ورود النهي وإن لا تثبت موضوع للإباحة، لكن يمكن استصحاب بقاء الحلّة المجعولة سابقاً قبل الشكّ في ورود النهي من الشارع.

وأما ما ذكره ثالثاً، ففيه : أنّه لو شكّ المكلف في ورود النهي وعدمه يتحقّق به موضوع الحكم بالإباحة؛ إذ ليس موضوعها إلّا الشكّ فيه، وهو متحقّق بالوجدان، ولا فرق في ذلك بين ورود النهي من الله تعالى أو من النبيّ أو الوصيّ عليه السلام. نعم يمكن أن يورد في المقام لزوم لغوية جعل الإباحة الظاهرية؛ لحكم العقل بعدم الحرج مع عدم ورود النهي عنه واقعاً.

ولكن يرده: أنه ليس كذلك؛ لظهور الفائدة في صورة الشك في صدور النهي واقعاً، فإنه لا يحكم العقل بعدم الحرج - حينئذٍ - بناء على أصالة الحظر في الأفعال، فيفيد جعل الإباحة في هذه الصورة. هذا كله بحسب مقام الثبوت.

وأما بحسب مقام الإثبات والاستظهار: فلاريب في أن بعض الصور المذكورة بعيد جداً، مثل إرادة الإباحة - بمعنى الإخراج العقلي - من قوله عليه السلام: (كل شيء مطلق)، مع إرادة ورود النهي واقعاً من قوله عليه السلام: (حتى يرد فيه نهى)، فإن بيان ذلك - أي أن الأصل في الأشياء الإباحة العقلية المذكورة - ليس من شأن الإمام عليه السلام المبين للأحكام الشرعية لا العقلية.

ومثل ما لو أريد منه الإباحة الواقعية المستكشفة من حكم العقل بالإباحة في الأفعال؛ بأن يكون الإمام عليه السلام في مقام بيان قاعدة الملازمة بين حكم العقل والشرع، فإن ذلك - أيضاً - لا يناسب مقام الإمام وشأنه؛ حيث إنه حكم عقلي كلامي لا شرعي.

ومثل ما لو أريد الإباحة الواقعية مع قطع النظر عن قاعدة الملازمة مع إرادة ورود النهي قبل ذلك؛ بأن يقال: إن الإمام عليه السلام في مقام بيان أن الحكم الواقعي المجعول للأشياء - قبل ورود الشرع والنواهي والأوامر الشرعية - هو الإباحة، فإنه لا يترتب عليه أثر عملي، مع أن الظاهر أن الإمام عليه السلام في مقام الإفتاء بما يترتب عليه الأثر العملي والجري على وفقه.

وهكذا يبعد الجمود على ظاهر قوله: (حتى يرد) بمعناه الاستقبالي؛ بأن يُراد بالشيء الذي أُدخِر حكمه، واستودع عند صاحب الأمر - عجل الله تعالى فرجه الشريف - فيحكم بإباحته حتى يرد من قبله عليه السلام بعد ظهوره نهياً؛ وذلك لأن الأحكام المودعة المذخورة عنده عليه السلام عدّة قليلة، لا يناسبها ظاهر الخبر، فإن الظاهر أنه في مقام بيان كبرى كلّيّة.

فالظاهر أنّ الإمام عليه السلام في مقام الإفتاء : بأنّ حكم الأشياء هو الإباحة، وأنّه يجوز ارتكابها مادام لم يرد فيها نهى، مثل (كلّ شيءٍ لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام) أو (كلّ شيءٍ طاهر حتّى تعلم أنّه قذر) فيترتب عليه جواز الارتكاب ما لم يُعلم الخلاف، وحينئذٍ فهذا الخبر يصلح دليلاً على البراءة، لا كما ذكر الشيخ الأعظم: من أنّه أتمّ دلالة من جميع الأخبار^(١)، بل هو أضعف دلالة منها كما لا يخفى.

وأما ما ذكره بعض الأعظم (الشيخ محمد حسين الأصفهاني رحمته الله) : من أنّ الورود في الرواية بمعنى الوصول^(٢)، فلم يثبت ذلك، فإنّه يقال: «ورد الماء في الحوض»، وليس معناه وصل إليه.

رواية أبي إبراهيم

ومما استدلّ به للبراءة : ما رواه محمد بن يعقوب، عن أبي علي الأشعري، عن محمد بن عبد الجبار، ومحمد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان جميعاً، عن صفوان، عن عبد الرحمن بن الحجاج، عن أبي إبراهيم، قال: سألته عن الرجل يتزوَّج المرأة في عدّتها بجهالة، أهي ممّن لا تحلّ له أبداً؟ فقال : (لا، أمّا إذا كان بجهالة فليتزوّجها بعد ما تنقضي عدّتها، وقد يُعذر الناس في الجهالة بما هو أعظم من ذلك).

فقلت : وبأيّ الجهالتين يُعذر - وفي نسخة «تحف العقول» : «أعذر» بدل «يعذر» - بجهالة أنّ ذلك محرّم عليه، أم بجهالته أنّها في العدة؟ فقال : (إحدى الجهالتين أهون من الأخرى، الجهالة بأنّ الله حرّم ذلك عليه؛

١ - فرائد الأصول : ١٩٩ سطر ٢٣.

٢ - نهاية الدراية ٢ : ١٨٨ سطر ١٩.

وذلك بأنّه لا يقدر على الاحتياط معها).

فقلت : وهو في الأخرى معذور؟

قال : (نعم، إذا انقضت عدّتها فهو معذور في أن يتزوّجها).

فقلت : فإن كان أحدهما متعمّداً والآخر يجهل؟

فقال : (الذي تعمّد لا يحلّ له أن يرجع إلى صاحبه أبداً)^(١).

أقول : إن كانت العبارة «يُعذر» بصيغة المضارع المجهول، فمعناها: أنّه

بأيهما هو معذور؟

وإن كانت العبارة بصيغة أفعل التفضيل فمقتضاها أنّه فهم: أنّه في كلتا

الجهالتين معذور، ولكن سأل عن أنّه أيّتهما أولى بالعذر؟ يعني سببيتها للعذر.

ويرد على الاستدلال بالرواية بناء على أنّ العبارة «أعذر» : أنّ الظاهر من

الرواية أنّها في مقام بيان الحكم الوضعي؛ أي عدم حرمة المرأة المذكورة عليه

أبداً، وصحّة تزويجها بعد العدة، والحكم الوضعي غير قابل للزيادة والنقصان والشدة

والضعف حتّى يعبر عنه بصيغة «أفعل التفضيل»، بل الأمر في الحكم الوضعي دائر

بين الوجود والعدم : فإنّما هو موجود ومتحقّق، وإنّما معدوم، وفي صورة الوجود ليس

قابلاً للشدة والضعف والزيادة والنقصان.

ويمكن الجواب : بأنّ الأحكام الوضعيّة وإن كانت كذلك، لكن يمكن أن

يقال: إنّ منشأها هي الأحكام التكليفيّة، فحيث إنّ في صورة العلم بأنّها في العدة

وبحرمة نكاحها - حينئذٍ - يكون قد ارتكب أمراً محرّماً فحرمت عليه المرأة مؤبداً،

وفي صورة الجهل بهما أو بأحدهما لم يرتكب فعلاً محرّماً تكليفيّاً فعليّاً لم تحرم

عليه مؤبداً، فيصحّ له تزويجها بعد انقضاء عدّتها، والحكم التكليفي قابل للأعذريّة

١ - الكافي ٥ : ٤٢٧ / ٣، الاستبصار ٣ : ١٨٦ / ٦٧٦، وسائل الشيعة، ١٤ : ٣٤٥، كتاب

النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة ونحوها، الباب ١٧، الحديث ٤.

عرفاً؛ لأنّ الجاهل الغافل الغير الملتفت أصلاً أعذر عند العرف والعقلاء من الجاهل الشاكّ الملتفت المتردّد، المرتكب لمشكوك الحرمة؛ لحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، وحينئذٍ فالأعذريّة باعتبار الحكم التكليفي الذي هو منشأ انتزاع الحكم الوضعي منه.

وأما حكمه عليه السلام بأهويّة الجهل بالحرمة؛ معللاً؛ بأنّه لا يقدر معه على الاحتياط، فيمكن توجيهه؛ بأنّ الغالب من الناس إذا أرادوا التزويج بامرأة يتفحصون عن حالها، وأنها في العدة أو لا، أو عن انقضاء عدّتها وعدمه، والاحتياط - حينئذٍ - ممكن بالتفحص عن ذلك لأجل التردّد، وأما بالنسبة إلى الحكم الوضعي فالغالب غفلة الناس عنه أو عن بعض خصوصياته وفروعاته، كالحكم بأنّ أولات الأحمال أجلهنّ أن يضعن حملهنّ، أو أنّ عدّة الحامل المتوفى عنها زوجها أبعد الأجلين؛ من أربعة أشهر وعشر ووضع حملهنّ، ومع الغفلة عن ذلك لا يتمكّن من الاحتياط.

ولكن يرد عليه؛ أنّ الرجل المذكور؛ إمّا غافل عن ذلك رأساً فهو لا يقدر على الاحتياط؛ من غير فرق في ذلك بين الجهل بالحكم أو الموضوع، وإمّا متردّد في ذلك، فهو قادر على الاحتياط بالفحص؛ من غير فرق فيه بين الجهل بالحكم والموضوع أيضاً، وحينئذٍ فالتوجيه المذكور غير وجيه.

والحقّ؛ أنّا وإن لم نسلم ما ذكره الشيخ الأعظم رحمته الله سابقاً؛ من أنّ ظاهر قوله: (بجهالة) هو الجهل مع الغفلة في جميع المواد، لكن الظاهر من الجهالة هنا هو الجاهل الغير الملتفت، فلا يشمل المتردّد، فالرواية - حينئذٍ - أجنبيّة عمّا نحن فيه. ومنه يظهر؛ فساد ما ذكره المحقّق العراقي^(١)؛ حيث تمسّك هنا بإطلاق قوله عليه السلام : (وقد يُعذر الناس...) في المقام، فكأنّه رحمته الله زعم أنّ لفظة «قد» هنا

للتحقيق، مع أنها في مقام التعليل.

رواية عبدالله بن سليمان

ومما استدلل به للبراءة : ما رواه محمد بن يعقوب، عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن أبي أيوب، عن عبدالله بن سنان، عن عبدالله بن سليمان، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الجبن، فقال لي: (لقد سألتني عن طعام يُعجبني).

ثم أعطى الغلام درهماً، فقال: (يا غلام ابتع لنا جبناً).
ثم دعا بالغداء فتغذينا معه، فأتى بالجبن، فأكل وأكلنا، فلما فرغنا من الغداء، قلت: ما تقول في الجبن؟

قال : (أولم تزني آكله)؟!

قلت : بلى ولكني أحب أن أسمع منك.

فقال : (سأخبرك عن الجبن وغيره؛ كل ما كان فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه)^(١).

واشتهار هذه الرواية بصحيفة عبدالله بن سنان اشتباه نشأ عما ذكره في الوسائل^(٢) بقوله: ورواه البرقي في المحاسن عن ابن محبوب، عن عبدالله بن سنان مثله، ولكن مراده عليه السلام : عن عبدالله بن سنان، عن عبدالله بن سليمان، كما هو دأب صاحب الوسائل من ذكر ما ينفرد به السند الآخر وإسقاط المشترك، كما لا يخفى على من لاحظ الوسائل، وعبدالله بن سليمان مشترك بين الثقة والضعيف، والظاهر

١ - الكافي ٦: ٣٣٩ / ١، وفي سنده بدلاً من أبي أيوب (ابن محبوب)، وسائل الشيعة ١٧: ٩٠،

كتاب الأطعمة والأشربة، أبواب الأطعمة المباحة، الباب ٦١، الحديث ١.

٢ - ذيل المصدر السابق.

اتّحادهما مع بعض ما ذكره في هذا الباب من الأخبار ممّا يقرب في التعبير منها: مثل رواية معاوية بن عمار، عن رجل من أصحابنا، قال: كنت عند أبي جعفر عليه السلام فسأله رجل عن الجبن، فقال أبو جعفر عليه السلام: (إنّهُ طعام يُعجبني، وسأخبرك عن الجبن وغيره: كلّ شيء فيه الحلال والحرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام فتدعه بعينه)^(١).

وعلى أيّ تقدير فالظاهر أنّ منشأ شكّ الراوي هو ما رأى من أنّ بعض أفراد الناس يجعل الإنفحة التي من الميتة في الجبن، فسأل عن ذلك، والمتبادر منها عرفاً هو أنّ تمام السبب والعلة للحكم بالإباحة هو الشكّ والجهل بالحرمة، وأنّ العلم بأنّ في بعض أفرادها إنفحة الميتة لا يمنع عن الحكم بحليّته.

ويؤيد ذلك: مناسبة الحكم والموضوع، فإنّه لا يناسب العلمُ بحرمة بعض أفراد حليّة المشكوك، بل المناسب له هو الحرمة، بخلاف الجهل والشكّ، فإنّه المناسب للحكم بالحليّة فالحكم بالحليّة في هذه الرواية من جهة الشك في الحرمة. وأورد الشيخ الأعظم رحمته على الاستدلال بها للبراءة: بأنّ الرواية ظاهرة في وجود القسمين بالفعل، لا مردداً بينهما؛ إذ لا تقسيم مع التردد أصلاً؛ لا ذهنياً ولا خارجاً، وحينئذٍ فلا تدلّ الرواية على حليّة ما لو شكّ في حرمة شرب التتن مثلاً^(٢). وقال النراقي رحمته ما حاصله: إنّنا نفرض شيئاً له قسمان: حلال وحرام، واشتبه قسم ثالث منه، كاللحم فإنّه شيء فيه حلال، وهو لحم الغنم، وقسم حرام، وهو لحم الخنزير، فهذا الكلّي المنقسم حلال، فلحم الحمار - مثلاً - حلال، وإذا حكم في هذا المورد بالبراءة للرواية يحكم بها في غيره من الموارد - أيضاً - بالإجماع

١ - المحاسن: ٤٩٦ / ٦٠١، وسائل الشيعة ١٧: ٩٢، كتاب الأطعمة والأشربة، أبواب

الأطعمة المباحة، الباب ٦١، الحديث ٧.

٢ - فرائد الأصول: ٢٠١ سطر ١.

المركب^(١).

وأورد عليه الشيخ الأعظم رحمته : بأن الظاهر من الرواية أن وجود القسمين منشأ للشك ولحم الحمار، لا دخل في هذا الحكم أصلاً، مع أنه يلزم تقييد الموضوع بقيد أجنبي^(٢)، انتهى.

أقول : الظاهر عدم ورود هذا الإشكال على النراقي رحمته فإنه لا يعتبر في التقسيم وجود القسمين في الصنف، بل يكفي وجودهما في النوع، وحينئذ فلا إشكال فيما ذكره النراقي رحمته.

والظاهر تمامية دلالتها على البراءة - كما ذكرناه أولاً - بدون الاحتياج إلى الإجماع المركب وعدم القول بالفصل في بعض الموارد، بل تشمل الرواية - على التقريب الذي ذكرناه - ما إذا شك في مائع - ابتداءً - أنه خمر أو خل، فيحكم بالبراءة فيه.

نعم يمكن أن يقال باختصاص الرواية بالشبهات الموضوعية لأمر :
الأول : ما ذكره الشيخ الأعظم رحمته من ظهورها في وجود القسمين بالفعل، وهو لا يتحقق إلا في الشبهات الموضوعية.
الثاني : ما ذكره بعض آخر من ظهور قوله عليه السلام : (بعينه) في الشبهات الموضوعية^(٣).

الثالث : استظهار ذلك من قوله عليه السلام : (منه).

الرابع : تعبيره بـ (تعرف)؛ بدعوى أن المعرفة إنما يستعمل في إدراك الأمور الجزئية لا الكلية؛ يقال : «عرفت زيداً»، فلا يشمل الشبهات الحكمية؛ لأن الأحكام

١ - مناهج الأحكام والأصول : ٢١٣ سطر ١٠.

٢ - فرائد الأصول : ٢٠١ سطر ٤.

٣ - فوائد الأصول ٣ : ٣٦٤.

كليات.

الإِنصاف : أنَّ كلَّ واحد من هذه الأمور وإن كان قابلاً للخدشة، ولكن يحصل من مجموعها الاطمئنان بذلك، فالرواية تختص بالشبهات الموضوعية فقط، ولا تشمل الحكمية.

وأما ما تقدّم ممّا أولاً : من أنَّ المتبادر من الرواية أنَّ الموضوع للحكم بالإباحة في الرواية، هو الشكّ والشبهة، وأنّه لا دخلّ للعلم بوجود قسم من الحلال وقسم من الحرام في الحكم بالإباحة والحليّة فهو لا ينافي اختصاصها بالشبهات الموضوعية.

حديث الحليّة

وممّا استدلّ به في المقام : رواية مسعدة بن صدقة : (كلّ شيء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه، فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك، قد اشتريته وهو سرقة، والمملوك عندك لعلّه حرٌّ قد باع نفسه، أو خُدعَ فبيع قهراً، أو امرأة تحتك وهي أختك أو رضيعتك، والأشياء كلّها على هذا حتّى يستبين لك غير هذا، أو تقوم به البيّنة)^(١) وصدرها وإن يعمّ الشبهة الحكمية، لكن قد يقال باختصاصها بالشبهات الموضوعية بقرينة التمثيل في ذيلها بالموضوعات الخارجية، خصوصاً مع التعبير في التمثيل بقوله عليه السلام : (وذلك مثل الثوب ...) إلخ، فإنّ الإتيان باسم الإشارة يُشعر بانطباق الكبرى المذكورة على هذه الأشياء ونظائرها خاصّة، وبقرينة قوله : (حتّى تقوم به البيّنة) المختصّة بالموضوعات

١ - الكافي ٥ : ٣١٣ / ٤٠، تهذيب الأحكام ٧ : ٢٢٦ / ٩٨٩، وسائل الشيعة ١٢ : ٦٠، كتاب

التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب ٤، الحديث ٤.

الخارجية، لا الأحكام الشرعية^(١).

ويمكن دفع ذلك : بأن الأمثلة التي ذكرها الإمام عليه السلام وإن كانت من الموضوعات، لكن لا ينافيها عمومية الكبرى المذكورة في صدرها وشمولها للأحكام أيضاً، ولعل ذكره عليه السلام الأمثلة المذكورة في ذيلها لأجل احتياج المخاطب إلى حكم الشبهة الموضوعية لا الحكمية وأنها محل ابتلائه .

وأما قوله عليه السلام : (والأشياء كلها...) الخ، فلا يلزم أن يكون كل واحد من الاستبانة وقيام البيّنة في كل واحدة واحدة من الشبهات، بل يمكن ذكرهما باعتبار تحقق مجموعهما في مجموع موارد الشبهات، بل الاستبانة إنما هي في جميع موارد الشبهة، ويختص قيام البيّنة في الشبهات الموضوعية.

ولكن هنا إشكال آخر : وهو أن الحليّة في الأمثلة المذكورة فيها مستندة إلى أصول وقواعد أخرى غير أصالة البراءة، مثل قاعدة اليد بالنسبة إلى الثوب المشتري من السوق، أو الاستصحاب كاستصحاب عدم تحقق النسب بينه وبين الزوجة، أو أصالة الحرية في الإنسان المشكوك حرّيته، ولا مجال معها لأصالة البراءة؛ لحكومتها عليها؛ لزوال الشك بهذه الأصول والقواعد، فلا تصل النوبة إلى أصالة البراءة^(٢).

ويمكن دفعه : بأن المقصود هو بيان ما هو الوظيفة بحسب العمل الخارجي والجري العملي، وأن المشكوك حرّمته حلال؛ سواء كان هناك ما يقتضي الحليّة من الأصول والأمارات أم لا.

أو يقال : المقصود هو الحكم بالحليّة من حيث الشك، مع قطع النظر عن قيام

١ - نهاية الأفكار ٣ : ٢٣٤ .

٢ - أنظر نهاية الأفكار ٣ : ٢٢٤ ذكره وأجاب عليه.

أصل أو أمانة على وفق أصالة الحليّة^(١).
هذا كله في الاستدلال بالأخبار.

الدليل الثالث : الإجماع

وأما الاستدلال للبراءة بالإجماع^(٢) فهو موهون في مثل هذه المسألة، التي للعقل إليها سبيل، ومن واضح النقل عليها دليل؛ لقوة احتمال استناد المجمعين فيها إلى حكم العقل والنقل، فإنه إنما يفيد في المسائل المخالفة للأصل والقاعدة، ولم يقم عليها دليل ظاهر من النقل والعقل، فإنه يستكشف حينئذٍ - من إجماع الأصحاب الذين هم بطانة الأئمة عليهم السلام مع القطع بعدم إفتائهم بدون الدليل، ومراعاتهم كمال الدقة والاحتياط في مقام الفتوى - أن الحكم المذكور وفتواهم هو رأي الإمام عليه السلام. وقد تقدّم أنه لا يلزم فيه استكشاف وجود نصّ معتبر - أيضاً - عندهم، ولا يلزم في استكشاف رأي المعصوم إطباق كلّ الفقهاء بأجمعهم حتى يرد عليه؛ بأن أكثر الفقهاء لم يصنّفوا كتاباً حتى يُطْلَع على فتاواهم، كما أورد ذلك المتأخرون، بل يكفي إطباق عدّة من الفقهاء المصنّفين في الفقه، كالشيخ الطوسي والسيد المرتضى وأمثالهما، فإنه يستكشف بنحو القطع أن ما أفتوا به هو رأي المعصوم عليه السلام. وبالجملّة: ليست المسألة ممّا يستدلّ لها بالإجماع.

١ - وفي هذين الوجهين لدفع الإشكال نظر؛ لأنّته مع قطع النظر عن قاعدة اليد ونحوها ممّا يوافق البراءة وعدم جريانها فرضاً، لا مجال لأصالة البراءة فيها، بل هو مجرّ استصحاب بقاء الثوب على ملك مالكة، وأصالة الحرّيّة في الإنسان المشكوك رقيته، وأصالة عدم تأثير العقد في الزوجة المشكوك كونها أختاً له، فالوجهان اللذان ذكرهما - دام ظلّه - محلّ إشكال. المقرّر حفظه الله.

٢ - فرائد الأصول : ٢٠٢ سطر ٢٣ .

الدليل الرابع : العقل

ومما استدلّ به في المقام : حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان ومؤاخذه العبد بلا حجة وبرهان، فإنّه لو فرض أنّ عبداً تفحص وبحث عن حكم المولى في مورد الشبهة بقدر وسعه، واجتهد بمقدار طاقته، ولم يقصّر في طلبه وتحصيله، ولم يظفر به، وفرض وجوده واقعاً، ولم يصل إليه لبعض الأمور والجهات، فلاريب في أنّ عقاب المولى له وعتابه على مخالفته لحكمه الواقعي قبيحٌ عند العقل والعقلاء بلاريب وإشكال^(١).

والمراد بالبيان - الذي عدمه موضوع حكم العقل - هو الحجة، لا بيان الحكم الواقعي، فينتفي موضوع هذا الحكم العقلي بجعل المولى وجوب الاحتياط في موارد الشبهة، فإنّ إيجاب الاحتياط حجة وبيان، فلو خالفه وصادفت مخالفته الواقع، فالعقاب عليه ليس بلا بيان.

ثم إنّ ذكر بعض الأعظم من المحققين (الشيخ محمد حسين الأصفهاني قدس سره في الحاشية)؛ أنّه لا يحتاج في المقام إلى قاعدة حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، بل يكفي فيه دفع استحقاق العقوبة على فعلٍ محتمل الحرمة - مثلاً - ما لم يقيم حجة منجزة لها، وحيث إنّ موضوع العقاب بالأخرة هو الظلم على المولى، فمع عدمه لا يستحق العقوبة، وهو كافٍ.

وبالجملة : حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان من جزئيات حكم العقل بقبح الظلم عند العقلاء؛ نظراً إلى أنّ مخالفة ما لم تقم عليه الحجة ليست من جزئيات الظلم على المولى، فالعقوبة عليه ظلم من المولى على عبده، ومخالفة ما قامت عليه الحجة خروج عن زيّ الرقبة ورسم العبودية، وهو ظلم من العبد على مولاه

١ - أنظر فرائد الأصول : ٢٠٣ سطر ١٧ .

فيستحق العقوبة^(١). انتهى ملخصه.

أقول : أمّا ما ذكره تتو من أنّ العقوبة إنّما هي لأجل ظلم العبد على مولاه، وأنّ مناط صحّتها هو ذلك، فهو ممنوع؛ إذ لا معنى لظلم العبد على مولاه؛ لأنّ الظلم عبارة عن التعدي على الغير من غير حقّ، ولا يمكن ذلك في المفروض، بل الملاك في صحّة العقوبة هو مخالفة المولى، فمتى تحقّق عنوان المخالفة للمولى صحّت العقوبة، وإلا فلا.

وما ذكره تتو من كفاية دفع استحقاق العقوبة وعدم الاحتياج إلى قاعدة حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، ففيه : أنّه لا يكفي مجرد عدم استحقاق العقوبة ما لم ينضمّ إليه حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، فإنّه مع قطع النظر عن هذا الحكم العقلي لا مؤنّ للعبد من العقوبة وإن لم يستحقّها، فلعلّ المولى يُعاقبه ظلماً، فالمؤنّ له من العقوبة هو حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، فلا إشكال في الاحتياج إلى تلك القاعدة العقلية، ولا فرق في حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان؛ بين ما إذا لم يصدر البيان من المولى واقعاً أصلاً، وبين ما لو صدر منه واقعاً؛ ولكن لم يصل إلى المكلّف لا عن تقصير من العبد، بل لأمر خارج عن اختياره، والمناط في الحكم العقلي المذكور واحد في كلا الفرضين، خلافاً للسميرزا النائيني تتو حيث ذهب إلى أنّ المناط في حكم العقل فيما إذا لم يصدر من المولى بيان أصلاً، غير المناط فيما إذا صدر ولكن لم يصل إلينا؛ لعدم فوات غرض المولى في الأوّل؛ لعدم إرادته له في الواقع، بخلاف الفرض الثاني، فإنّه يفوت غرضه فيه، ولكن حيث إنّ فوته ليس مستنداً إلى العبد استقلّ العقل بقبح عقابه^(٢). انتهى.

وفيه : أنّه لا فرق بين الفرضين في أنّ مناط حكم العقل هو عدم البيان وعدم

١ - نهاية الدراية ٢ : ١٩١ سطر ١.

٢ - فوائد الأصول ٣ : ٣٦٥ - ٣٦٦.

قيام الدليل والحجة للمولى على العبد؛ وحكمه بقبح العقاب بلا حجة وجهة. ثم إنه قد يتوهم معارضة قاعدة قبح العقاب بلا بيان مع قاعدة عقلية أخرى، وهي حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل، بل ورود الثانية على الأولى؛ لأنّ البيان أعمّ من البيان العقلي والنقلي، فمع حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل ينتفي موضوع الحكم في القاعدة الأولى^(١).

وأورد عليه بعض الأعاظم (وهو المحقق العراقي رحمته) : بمنع ذلك وحكومة قاعدة قبح العقاب بلا بيان على قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل؛ إذ بعد جريان القاعدة الأولى نعلم قطعاً بعدم الضرر، ولا يحتمل الضرر في مورد الشبهة حتّى تجري فيه قاعدة دفع الضرر المحتمل، وأنّ جريانها دوري؛ لتوقّف الحكم بوجوب دفع الضرر على احتماله توقّف الحكم على موضوعه، واحتماله - أي الضرر - في مورد الشبهة موقوف على جريان تلك القاعدة فيه، لا قاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ لوضوح أنّه مع جريان هذه لا يحتمل الضرر^(٢). انتهى محصل كلامه.

أقول : المراد بالضرر في موضوع القاعدة : إمّا هو العقوبة الأخروية، أو غيرها ممّا سيأتي إن شاء الله تعالى.

فعلى الأول : لا معنى للحكومة والورود في المقام، فإنّ كلّ واحدة من قاعدتي قبح العقاب بلا بيان ووجوب دفع الضرر المحتمل، كبرى كلّية مركّبة من موضوع ومحمول، فموضوع الأولى عدم البيان، وهو - أيضاً - كلّيّ غير قابل للرفع، ومحمولها قبح العقاب عليه، فهي قضية موضوعها أمر كلّيّ في قوّة قضية شرطية؛ كأنّها عبارة عن أنّه لو تحقّق في مورد عدم البيان يقبح العقاب فيه، وهذا أمر غير قابل للرفع، فلو فرض صدور البيان في جميع الأحكام الشرعية وعدم وجود حكمٍ

١ - هداية المسترشدين : ٤٤٨ سطر ٣.

٢ - نهاية الأفكار ٣ : ٢٣٥ - ٢٣٦.

غير مبين، فهذه القضية - أيضاً - صادقة، فهذه الكبرى الكلية إنما تُنتج لو انضم إليها صغرى ثابتة إما بالوجدان أو بالبرهان، كشرب التتن، فيقال: شرب التتن مما لم يرد فيه البيان، وكل ما هو كذلك يقبح العقاب عليه، ينتج: أن شرب التتن يقبح العقاب عليه، والفرض أن هذه الصغرى ثابتة بالوجدان، وأن المكلف استفرغ وسعه وتفحص واجتهد في الطلب عن وجود البيان فيه، فلم يجده، فيضم إليها الكبرى المذكورة، ينتج ما ذكر.

وأما قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل فهي - أيضاً - كبرى كلية موضوعها أمر كلي غير قابل للرفع، وهي - أيضاً - في قوة قضية شرطية، لكنها إنما تُنتج إذا انضمت إليها صغرى ثابتة بالوجدان أو بالبرهان، وهي في مثل شرب التتن فيما نحن فيه، وإن كانت ثابتة قبل الفحص واليأس عن الدليل لاحتمال الضرر والعقوبة فيه، ولكنها غير ثابتة بعد الفحص التام واليأس عن الدليل على الحرمة - كما هو المفروض في المقام - إذ لا يحتمل العقاب والضرر فيه، فإنه بعد ثبوت عدم ورود البيان والحجة وجداناً يحكم العقل بقبح العقاب عليه، فلا يتحقق فيه صغرى قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل حتى يُنتج نتيجة تضاد نتيجة القاعدة الأولى. فظهر مما ذكرنا: أن ما نحن فيه ليس مورد الحكومة ولا الورد، لواحدة من القاعدتين على الأخرى^(١).

١ - ولا يخفى أنه لا يُعنى بالحكومة إلا ذلك، وإلا لا حكومة ولا ورود في شيء من الموارد. ألا ترى أن قوله: (لا شك لكثير الشك) (هذه قاعدة متصيدة من الأحاديث، راجع وسائل الشريعة ٥: ٣٢٩، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ١٦)، كبرى كلية يحتاج في إنتاجها إلى ضم صغرى ثابتة، وهكذا مثل: (إذا شككت بين الثلاث والأربع فابن على الأربع) (أنظر وسائل الشريعة ٥: ٣٢٠، باب ١٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، فقد ورد هذا المضمون في هذا الباب)، فإنه - أيضاً - كبرى كلية يحتاج في إنتاجها إلى صغرى

هذا كله لو أريد بالضرر العقوبة الأخروية، وإن أريد منها لوازم الأعمال من الصورة الملازمة للإنسان في النشأة الآخرة؛ بناءً على القول بتجسّم الأعمال والملكات، بل ادّعى بعضهم^(١)؛ أنه لا عقوبة ولا مثوبة في النشأة الآخرة إلا هذه الصورة الملازمة للإنسان، الناشئة من الأعمال، ولا تنفك عنها، كالأثر الوضعي للشيء، وأن الأعمال القبيحة تستلزم صوراً قبيحة، ملازمة للإنسان بعد الارتحال عن هذه النشأة الدنيوية ظلمانية تؤذيه، والأعمال الحسنة تستلزم صوراً بهية حسنة نورانية تبشره، واستشهد على ذلك بمثل قوله: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ ومن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ^(٢)؛ حيث علّق الرؤية على نفس العمل، وأنه يراه، وهو غير قابل للرؤية إلا بتجسّمه، وقوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُخَضَّرًا﴾^(٣) الآية، وهذا القول وإن كان إفراطاً؛ ضرورة ثبوت الثواب والعقاب الأخروي، لكن على فرض دعوى إرادة ذلك من الضرر المحتمل، يرد عليه النقض؛ أولاً: بالشبهة الوجوبية مطلقاً والتحريمية الموضوعية؛ حيث إنّ الأخباري لا يقول بوجوب الاحتياط فيهما، مع أنّ مقتضى ما ذكر عدم الفرق بين الشبهات.

وثانياً: أنّ مقصود القائل بذلك؛ هو أنّ مخالفة الله بارتكاب المحرمات وترك الواجبات، توجب حزاة ومنقصة في النفس وإيجاد نقطة سوداء في القلب، وتزيد بتكرار المخالفة حتّى تصير المخالفة ملكة نفسانية له؛ تبلغ حدّاً يكذب معه بآيات

→ ثابتة، فمع ثبوت صغرى الأولى - أي كثرة الشك - في مورد يحكم بعدم الشك له، فلا مورد للكبرى الثابتة فيه بعد الحكم بنفي الشك أو عدمه.

وبالجملة: ليس معنى الحكومة والورود إلّا ما ذكره - دام ظلّه العالي - وإلّا يلزم عدم تحقق حكومة ولا ورود في أدلة الأحكام أصلاً. المقرّر دامت بركاته.

١ - أنظر تفسير القرآن، صدر المتألهين ٤ : ٢٨٤ - ٢٨٥.

٢ - الزلزلة (٩٩) : ٧ و ٨.

٣ - آل عمران (٣) : ٣٠.

الله، ويستعزى بها، وتُجسّم تلك المَلَكَة يوم القيامة في صورة قبيحة تؤذيه، فهذه الصورة هي تلك المَلَكات تحصل بعد انقطاع النفس عن علايقها بعالم الطبيعة والمادة.

وحيثُذِ نقول :

إنّ هذا إنّما يتحقّق في التكاليف المعلومة المبيّنة، لا المشكوكة؛ لعدم تحقّق المخالفة فيها، بل ورد : (أنّ الله يُحبّ أن يؤخذ برُخصه، كما يُحبّ أن يؤخذ بعزائمه)^(١).

وإن أُريد بالضرر الضرر الدنيوي؛ بأن يقال : إنّ ارتكاب المحرّم - كشرب الخمر - يوجب الإضرار بالبدن ونحوه - مثلاً - فإن أُريد أن العقل يحكم بقبح الإتيان بالمشكوك، ويحرم ارتكابه شرعاً؛ لقاعدة الملازمة بين حكم العقل والشرع، يلزم انقلاب الشكّ في الحكم إلى القطع به؛ لأنّه - حيثُذِ - حرام مقطوع به، ولا أظنّ أن يلتزم به الخصم.

وإن أُريد ذلك مع عدم حكم العقل بقبح ذلك، فلا يحرم ارتكاب مقطوعه، فضلاً عن مشكوكه.

وإن أُريد بالضرر ما يترتّب عليه من المصالح والمفاسد التي هي ملاكات الأحكام؛ بناءً على مذهب العدليّة، لحكم العقل بوجوب دفع احتمال ضرر تفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة في موارد الشبهة الحكميّة، فإن أُريد أنّ ارتكابه قبيح عقلاً فيحرم شرعاً، فلا دليل عليه، بل القدر المسلّم هو أنّ الأحكام الشرعيّة ليست جزافيّة، بل هي ناشئة عن المصالح والمفاسد النفس الأمريّة في الجملة.

١ - وسائل الشيعة ١ : ٨١، كتاب الطهارة، أبواب مقدّمة العبادات، الباب ٢٥، الحديث ١، و١١ :

٤٨١، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أبواب الأمر والنهي وما يناسبهما، الباب

٢٩، الحديث ٢٠.

وأما مع عدم حكم العقل بذلك، فمجرد احتمال تفويت المصلحة أو الوقوع في المفسدة لا يوجب تحقق البيان؛ ليكون وارداً على حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان.

في أدلة القول بالاحتياط

واستدلّ الأخباريون لوجوب الاحتياط في الشبهة البدويّة التحريميّة بالأدلة الثلاثة: الكتاب، والسنة، والعقل:

الاستدلال بالكتاب

أما الآيات فهي على طوائف :

الأول : ما دلّ على النهي عن التّقول بغير العلم^(١).

وتقريب الاستدلال : أنّ الحكم بالبراءة وجواز ارتكاب الشبهة المذكورة قولٌ بغير علم، وهو منهيٌّ عنه.

ويظهر من الشيخ الأعظم رحمته الاعتراف بذلك؛ حيث قال رحمته : فإنّ الحكم بتريخيص الشارع لمحمّل الحرمة قول بغير علم وافتراء؛ حيث إنّ لم يأذن فيه، ولا يرد ذلك على أهل الاحتياط؛ لأنّهم لا يحكمون بالحرمة، وإنّما يتركون لاحتمال الحرمة، وهذا بخلاف الارتكاب، فإنّه لا يكون إلّا بعد الحكم بالرخصة والعمل بالإباحة^(٢).

لكن فيه ما لا يخفى، فإنّ محطّ البحث بين الأصولي والأخباري ليس مجرد

١ - الأعراف (٧) : ٣٣.

٢ - أنظر فرائد الأصول : ٢٠٥ سطر ١٢.

ترك الأخباري للمشتبه في مقام العمل وارتكاب الأصولي لها، بل محطّ البحث هو جواز الإفتاء والحكم بجواز ارتكاب الشبهة وتجويز الشارع له وعدمه، والأوّل دعوى الأصولي، والثاني دعوى الأخباري، وكلّ منهما إفتاء ونسبة إلى الشرع. فلو أجاب الأخباري: بأنّ القول بوجوب الاحتياط وعدم جواز الارتكاب ليس قولاً بغير علم؛ لقيام الحجّة من العقل والشرع عليه، نقول: القول بالبراءة -أيضاً- ليس بغير علم؛ لاعتماد الأصولي على مثل حديث الرفع الصحيح سنداً التأمّ دلالة، وحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، غاية الأمر أنّ أدلّة الأصولي والأخباري تتعارضان، وهو كلام آخر.

وبالجملة: ما ذكره الشيخ رحمته الله في المقام غير مستقيم.

مضافاً إلى أنّه لا يصحّ للأخباري أو من قبله الاستدلال لمذهبه بظواهر

الكتاب؛ لعدم حجّيته عنده، فكيف يُنسك بها؟!

الثاني: الآيات الآمرة باتّقاء الله، مثل: ﴿اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ﴾^(١)، ﴿وَجَاهِدُوا

فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ﴾^(٢).

وأجاب شيخنا الحائري رحمته الله عنها: بأنّها تشمل المندوبات وترك المكروهات،

مع أنّه لا ريب في عدم وجوبهما، فيدور الأمر بين تقييد المادّة بغيرهما وبين التصرّف في هيئة الطلب؛ بحملها على إرادة مطلق الرجحان؛ حتّى لا تنافي ترك المندوب وفعل المكروه، ولا إشكال في عدم أولويّة الأوّل إن لم نقل بأولويّة الثاني من جهة كثرة استعمالها في غير الوجوب حتّى قيل^(٣): إنّها صارت من المجازات

١ - آل عمران (٣): ١٠٢.

٢ - الحج (٢٢): ٧٨.

٣ - معالم الدّين: ٤٨ - ٤٩.

الراجحة المساوي احتمالها لاحتمال الحقيقة^(١)، انتهى.

أقول : ما ذكره تتو لا يخلو عن الإشكال :

أما أولاً : فلأنَّ الاتِّقاء - في العرف واللُّغة - لا يشمل فعل المندوبات وترك المكروهات؛ بمعنى أنه لا دَخْلُ لفعل المندوبات وترك المحرّمات في تحقّق التقوى، بل الاتِّقاء يتحقّق بفعل الواجبات وترك المحرّمات، فلو أتى المكلف بجميع الواجبات وترك جميع المحرّمات، واجتنب المشكوكات؛ بالإتيان بما شُكّ في وجوبه وترك المشكوك حرّمته، يصدق عليه: أنّه اتَّقَى حقَّ التّقاة وإن ترك جميع المندوبات، وارتكب جميع المكروهات، ولا يصدق الاتِّقاء مع عدم الاجتناب عن المشكوكات وإن فعل جميع المندوبات، وترك جميع المكروهات. وبالجملّة : لا دخل لفعل المندوبات وترك المكروهات في صدق الاتِّقاء حقَّ التّقاة.

وثانياً : أن استعمال هيئة الطلب في المندوبات وإن كان كثيراً ومن المجازات الراجحة، لكن استعمالها في الوجوب - أيضاً - كثير لو لم يكن أكثر، وليس ذلك مثل استعمال المطلق في إطلاقه؛ لئدرته جدّاً، لتقييد أكثر المطلقات.

فالأولى أن يقال في وجه ترجيح حمل الهيئة على الاستحباب : هو أن الآيات الشريفة المذكورة تشمل جميع الشبهات الوجوبية والتحريمية والحكمية والموضوعية، وسياقها أب عن التخصيص، بل تخصيصها - بإخراج الشبهات الوجوبية مطلقاً والتحريمية الموضوعية - مستهجن مستبشع، فالأمر دائر بين ارتكاب ذلك التخصيص الأكثر المستهجن بتقييدها بالشبهة التحريمية التكليفية فقط، وخروج سائر الشبهات عنها، وبين حمل الهيئة فيها على الاستحباب، ولا ريب في أن المتعين هو الثاني.

مضافاً إلى أن الآيات الشريفة تشمل مقطوعي الحرمة والوجوب، ومن المعلوم أن الأمر بالاتقاء بالنسبة إليهما إرشاديّ مثل الأمر في ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾، وحينئذٍ فهذه الأوامر ليست مولوية.

الثالث : ومن الآيات التي تمسك بها الأخباريون : قوله تعالى: ﴿وَلَا تُقْلُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾^(١)، ولكن الظاهر أن المراد من التهلكة الفساد؛ بطغيان الفقراء لفقركم الناشئ عن ترك الأغنياء أداء حقوقهم وعدم إنفاقهم عليهم وإعانتهم؛ بقرينة ما قبلها فإن صدر الآية قوله تعالى: ﴿وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَخْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾، فإنه من المحتمل بقرينة صدر الآية أن المراد بالتهلكة ما ينشأ من عدم إنفاق الأغنياء؛ لعدم دفع الزكوات والصدقات إليهم، الموجب لنشو الفساد منهم، كما في زماننا هذا، وإلا فلو أريد من التهلكة العقاب الأخروي فلا بد من إثباتها في مورد الشبهة؛ حتى تشمل الآية، وإثباتها بالآية دور واضح.

الرابع : قوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾^(٢)، وفيه : أن الآية غير مربوطة بالمقام، بل مربوطة بباب المحاكمة والتنازع. نعم لو أريد من قوله ﴿تَنَازَعْتُمْ﴾ نحو تردّدتم أو شككتم أمكن الاستدلال بها في المقام، ولكنه ممنوع.

فتلخص : أن الآيات لا تدلّ على مطلوب الأخباريين، مضافاً إلى ما تقدّم من عدم حجّية الظواهر عندهم، فكيف يتمسكون بها في المقام وغيره؟!

١ - البقرة (٢) : ١٩٥ .

٢ - النساء (٤) : ٥٩ .

الاستدلال بالسنة

وأما الأخبار التي استدلو بها لمذهبهم : فهي كثيرة جداً، وهي أيضاً على
فِرَق:

الأولى : ما دلّ على وجوب الرجوع إلى الأئمة عليهم السلام عند الشبهات:

مثل ما رواه محمد بن يعقوب، عن محمد بن يحيى، عن أحمد، عن ابن
فضال، عن ابن بكير، عن حمزة بن الطيطار: أنه عرض على أبي عبد الله عليه السلام بعض
خطب أبيه، حتّى إذا بلغ موضعاً منها .
قال: (كفّ واسكت) .

ثم قال أبو عبد الله عليه السلام : (إنّه لا يسعكم فيما ينزل بكم ممّا لا تعلمون إلّا
الكفّ عنه والتّثبت والرّد إلى أئمة الهدى؛ حتّى يحملوكم فيه على القصد، ويجلوا
عنكم فيه العمى، ويُعرفوكم فيه الحق؛ قال الله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ
لَا تَعْلَمُونَ﴾ (١)(٢) .

وفيه : أنّ المراد فيها غير معلوم، فإنّ الأمر بالسكوت والرّد إلى الأئمة عليهم السلام
لعلّه لأجل تفسير حمزة الخطبة بما لا يصحّ، وكان المطلب من المعارف الدقيقة التي
لا يسعها فهمه، كما أنّ كثيراً من الخطب والأدعية مشتملة على معارف دقيقة عميقة
اعتقاديّة لا يدركها عقل كلّ أحد، ولذا منعوا بعض أصحابهم عن التكلّم فيها، وأمروا
بعضاً آخر بذلك، ولا بدّ من إمعان النظر وتدقيقه في فهمها، وليست مثل الروايات
المتضمّنة للأحكام الفرعيّة؛ حيث إنّ اللازم فيها هو الأخذ بمفهومها العرفي

١ - الأنبياء (٢١) : ٧ .

٢ - الكافي ١ : ٤٠ / ١٠، وسائل الشيعة ١٨ : ١١٢، كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضي،
الباب ١٢، الحديث ٣ .

العقلائي.

وبالجملة : حيث إنه لم يُعلم أن ما قُرئ على أبي عبد الله أي شيء كان؛ وأنه من المسائل الفرعية أو الأصولية الاعتقادية أو غيرها، فلا يصح التمسك بها في المقام.

ومثل ما رواه محمد بن علي بن الحسين بإسناده عن علي بن مهزيار، عن الحسين بن سعيد، عن الحرث بن محمد بن النعمان الأحول، عن جميل بن صالح، عن الصادق عليه السلام عن آبائه عليهم السلام قال: (قال رسول الله ﷺ ...) في كلام طويل : (الأمر ثلاثة : أمرٌ تبين لك رشده فاتبعه، وأمرٌ تبين لك غييه فاجتنبه، وأمرٌ اختلف فيه فردّه إلى الله عز وجل)^(١).

وفيه : إن أريد ممّا تبين رشده الفتوى المشهورة بين الفقهاء، وممّا تبين غييه الشاذّ النادر، فيردّ المختلف فيه إلى الله، فهو خلاف مسلك الأخباري، فإنّه يوجب سدّ باب علاج التعارض والرجوع إلى المرجّحات، مع أن مسلك صاحب الحدائق - أيضاً - خلاف ذلك.

فلا بدّ أن يُراد من ذلك الأمور الأصولية الاعتقادية.

ومثل ما في عيون الأخبار عن أبيه، عن سعد المسمعي، عن أحمد بن الحسن الميثمي، عن الرضا في حديث اختلاف الأحاديث قال: (وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردّوا إلينا علمه فنحن أولى بذلك، ولا تقولوا فيه بآرائكم، وعليكم بالكفّ والتثبت والوقوف وأنتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا)^(٢).

١ - الفقيه ٤ : ٢٨٥ / ٣٤، وسائل الشيعة ١٨ : ١١٨ ، كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضي ،

الباب ١٢ ، الحديث ٢٣ .

٢ - عيون أخبار الرضا ٢ : ٢١ / ٤٥، وسائل الشيعة ١٨ : ٨١ ، كتاب القضاء ، أبواب صفات

والظاهر أنَّ المرادَّ النهيَّ عن الإفتاء بالحكم الواقعي في مورد الشبهة بالقياس والاستحسانات العقلية المتعارفة بين العامة، كما هو دأبهم في الفتيا، لا الإفتاء بالحكم الظاهري الذي موضوعه الشكَّ والشبهة بعنوانهما.

وكذلك رواية سُليم بن قيس الهلالي في كتابه: أنَّ عليَّ بن الحسين عليه السلام قال لأبان بن أبي عيَّاش: (يا أخا عبد قيس إن وضع لك أمر فاقبله، وإلا فاسكت تسلم، وردَّ علمه إلى الله، فإنَّك أوسع ممَّا بين السماء والأرض)^(١).

وما رواه الحسن بن محمَّد بن الحسن، عن أبيه، عن المفيد، عن ابن قولويه، عن محمَّد بن يعقوب عن عليَّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن محمَّد بن عيسى اليعقوبي، عن يونس، عن عمرو بن شمر، عن جابر، عن أبي جعفر عليه السلام في وصيته لأصحابه قال: (إذا اشتبه الأمر عليكم فقفوا عنده، وردَّوه إلينا حتَّى نشرح لكم من ذلك ما شرح الله لنا، فإذا كنتم ما أوصيناكم لم تعدُّوه إلى غيره، فمات منكم ميت قبل أن يخرج قائمنا كان شهيداً، ومن أدرك قائمنا فقتل معه كان له أجر شهيدين، ومن قتل بين يديه عدوًّا لنا كان له أجر عشرين شهيداً)^(٢).

فإنَّ هذه الروايات غير مرتبطة بمسألة وجوب الاحتياط في الشبهة ووجوب الوقوف وعدم الحكم بالبراءة حكماً ظاهرياً، بل المنهيَّ عنه فيها الإفتاء بالحكم الواقعي.

ومثل ما رواه محمد بن مسعود العيَّاشي في تفسيره عن عبد الله بن جندب، عن الرضا عليه السلام في حديث قال: (إنَّ هؤلاء القوم سنح لهم شيطان اغترَّهم بالشبهة،

→ القاضي، الباب ٩، الحديث ٢١.

١ - كتاب سليم بن قيس: ٦٧، وسائل الشيعة ١٨ : ١٢١، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١٢، الحديث ٣٥.

٢ - الأُمالي، الشيخ الطوسي: ٢٣١ / ٢، المجلس التاسع، وسائل الشيعة ١٨ : ١٢٣، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١٢، الحديث ٤٣.

وليس عليهم أمر دينهم، وأرادوا الهدى من تلقاء أنفسهم، فقالوا: لِمَ ومتى وكيف؟ فأتاهم الهلك من مأمن احتياطهم، وذلك بما كسبت أيديهم ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾^(١)، ولم يكن ذلك لهم ولا عليهم، بل كان الفرض عليهم والواجب لهم من ذلك الوقوف عند التحير، وردّ ما جهلوه من ذلك إلى عالمه ومستنبطه؛ لأن الله تعالى يقول في كتابه: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾^(٢)؛ يعني آل محمد، وهم الذين يستنبطون من القرآن، ويعرفون الحلال والحرام، وهم الحجّة لله على خلقه^(٣).

وهذه الرواية - أيضاً - في مقام التوبيخ والتعير على العامة العمياء الذين تركوا أهل البيت، ولم يرجعوا إليهم في أحكامهم ومعرفة الحلال والحرام، وحكموا من عند أنفسهم على طبق الأقيسة والاستحسانات العقلية.

الثانية: ما دلّ على النهي عن التقول بغير علم^(٤)، وقد تقدّم أنّه ليس المراد بالعلم العلم الوجداني الجازم، بل المراد هو الحجّة، وإلا لما صحّ التمسك بالأمارات والأصول المعتمدة الغير القطعية، وأصالة البراءة منها، فلاستناد إليها بمثل حديث الرفع ونحوه استناداً إلى الحجّة المعتمدة.

الثالثة: ما دلّ على وجوب الوقوف عند الشبهة بنحو الإطلاق، الدالّة على وجوب الاحتياط وتثليث الأمور، مثل ما رواه الكليني عليه السلام عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد، عن الحسين بن الجارود، عن موسى بن بكر بن داب، عن حمّاد بن عيسى، عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال لزيد بن علي:

١ - فضّلت (٤١) : ٤٦ .

٢ - النساء (٤) : ٨٣ .

٣ - تفسير العيّاشي ١ : ٢٦٠ / ٢٠٦ ، وسائل الشيعة ١٨ : ١٢٥ ، كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضي ، الباب ١٢ ، الحديث ٤٩ .

٤ - بحار الأنوار ٢ : ١١٣ و ١١٨ / ٢ و ٢٠ و ٢١ .

(إِنَّ اللَّهَ - عَزَّوَجَلَّ - أَحَلَّ حَلَالاً، وَحَرَّمَ حَرَاماً، وَفَرَضَ فَرَائِضَ، وَضَرَبَ أَمْثَالاً، وَسَنَّ سُنَناً ... - إِلَى أَنْ قَالَ -: فَإِنْ كُنْتَ عَلَى بَيْتَةٍ مِنْ رَبِّكَ، وَيَقِينُ مِنْ أَمْرِكَ، وَتَبَيَّنَ مِنْ شَأْنِكَ، فَشَأْنُكَ، وَإِلَّا فَلَا تَرَوْمَنْ أَمراً أَنْتَ مِنْهُ فِي شَكٍّ وَشُبْهَةٍ).

أقول : ذكر هذه الجملة من الرواية في الوسائل في باب وجوب التوقف والاحتياط، ولكن لا يخفى على من راجع أصل الرواية صدرها وذيلها - في أصول الكافي في باب ما يفصل به بين دعوى المحقق والمبطل في أمر الإمامة - أنها غير مربوطة بما نحن فيه أصلاً، فَإِنَّ الرواية هكذا: إِنَّ زَيْدَ بْنَ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ دَخَلَ عَلَى أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام وَمَعَهُ كُتُبٌ مِنْ أَهْلِ الْكُوفَةِ يَدْعُونَهُ فِيهَا إِلَى أَنْفُسِهِمْ، وَيُخْبِرُونَهُ بِاجْتِمَاعِهِمْ، وَيَأْمُرُونَهُ بِالْخُرُوجِ.

فقال له أبو جعفر عليه السلام : (هذه الكتب ابتداء منهم أو جواب ما كتبت به إليهم، ودعوتهم إليه؟). فقال: ابتداء من القوم ... - إِلَى أَنْ قَالَ -: فَغَضِبَ زَيْدٌ عِنْدَ ذَلِكَ، ثُمَّ قَالَ: لَيْسَ الْإِمَامُ مَتَّاً مِنْ جُلُوسٍ فِي بَيْتِهِ، وَأَرْخَى سِتْرَهُ، وَتَبَطَّ عَنْ الْجِهَادِ، وَلَكِنَّ الْإِمَامَ مَتَّاً مَنْ مَنَعَ حُوزَتَهُ، وَجَاهَدَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ، وَدَفَعَ عَنْ رَعِيَّتِهِ وَذَبَّ عَنْ حَرِيمِهِ.

قال أبو جعفر: (هل تعرف - يا أخي - من نفسك شيئاً متَّاً نسبتهما إليه، فتجيء عليه بشاهد من كتاب الله، أو حجة من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أو تضرب به مثلاً، فَإِنَّ اللَّهَ - عَزَّوَجَلَّ - أَحَلَّ حَلَالاً، وَحَرَّمَ حَرَاماً، وَفَرَضَ فَرَائِضَ، وَضَرَبَ أَمْثَالاً، وَسَنَّ سُنَناً، وَلَمْ يَجْعَلِ الْإِمَامَ الْقَائِمَ بِأَمْرِهِ فِي شُبْهَةٍ فِيمَا فَرَضَ اللَّهُ لَهُ مِنَ الطَّاعَةِ؛ أَنْ يَسْبِقَهُ بِأَمْرٍ قَبْلَ مُحَلِّهِ، أَوْ يَجَاهِدَ فِيهِ قَبْلَ حُلُولِهِ، وَقَدْ قَالَ اللَّهُ - عَزَّوَجَلَّ - فِي الصَّيْدِ: ﴿لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ﴾ ^(١) أَفَقَتَلَ الصَّيْدَ أَعْظَمَ، أَمْ قَتَلَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ؟! ... فَجَعَلَ لِكُلِّ شَيْءٍ أَجْلاً، وَلِكُلِّ أَجَلٍ كِتَاباً، فَإِنْ كُنْتَ عَلَى بَيْتَةٍ مِنْ رَبِّكَ

ويقين من أمرك وتبيان من شأنك، فشأنك وإلا فلا ترومنّ أمراً أنت منه في شك وشبهة، ولا تتعاطَ زوال مُلكٍ لم تنقضْ أكله، ولم ينقطع مداه، ولم يبلغ الكتاب أجله، فلو قد بلغ مداه، وانقطع أكله، وبلغ الكتابُ أجله، لانقطع الفصل وتتابع النظام، ولأعقب الله في التابع والمتبوع الذلّ والصغار، أعوذ بالله من إمام ضلّ عن وقته، فكان التابع فيه أعلم من المتبوع^(١).

فإنّك بعد التأمّل في هذا الحديث، تعرف أنّه غير مربوط بالمقام والمبحث الذي نحن فيه أصلاً، مع ضعف سنده، ودلالته على الطعن والخذشة في زيد بن عليّ بن الحسين مع جلالة شأنه وعلوّ مقامه.

ومنها: ما رواه الكليني رحمه الله عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن محمد بن سنان، عن ابن بكير، عن زرارة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (لو أنّ العباد إذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا)^(٢)، وهي - أيضاً - مع ضعف سندها غير مرتبطة بالمقام، بل هي راجعة إلى أصول العقائد.

ومنها: ما رواه محمد بن الحسين عن أمير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة في كتابه إلى عثمان بن حنيف عامله على البصرة: (أمّا بعدُ يا ابن حُنيف، فقد بلغني أنّ رجلاً من فتية أهل البصرة دعاك إلى مأدبة، فأسرعت إليها تُستطاب لك الألوّان، وتُنقل إليك الجفان، وما ظننتُ أنّك تجيب إلى طعام قوم عائلهم مجفوّ، وغنيهم مدعو، فانظر إلى ما تقضمه من هذا المقضم، فما اشتبه عليك علمه فالفظه، وما أيقنت بطيب وجوهه فنلّ منه)^(٣).

-
- ١ - الكافي ١ : ٢٩٠ / ١٦، وسائل الشيعة ١٨ : ١١٤، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١٢، الحديث ١٠.
 - ٢ - الكافي ٢ : ٢٨٦ / ١٩، وسائل الشيعة ١٨ : ١١٥، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١٢، الحديث ١١.
 - ٣ - نهج البلاغة (شرح محمد عبده): ٥٨٦ - ٥٨٧، وسائل الشيعة ١٨ : ١١٦، كتاب القضاء،

وليعلم أنّ وظائف العمال وآدابهم باب آخر غير وظائف سائر الناس في أعمالهم وأفعالهم، فإنّه يمكن أن يكون للحاكم - الذي هو منصوب من قبل الإمام - آداب ووظائف يأمره الإمام عليه السلام برعايتها من جهة أنّه منصوب من قبله، والرواية من هذا القبيل.

مضافاً إلى منع استفادة الوجوب منها، فإنّها أمور أخلاقية يحسن مراعاتها، وراجعة في الشريعة، ولا يجب مراعاتها، فهذه الرواية - أيضاً - أجنبية عمّا نحن فيه. ومثلها ما ورد عنه عليه السلام في كتابه إلى مالك الأشتر: (اختر للحكم بين الناس أفضل رعيّتك في نفسك ممّن لا تضيق به الأمور... - إلى أن قال - : أوقفهم في الشبهات، وآخذهم بالحُجج، وأقلّم تبرّماً بمراجعة الخصم، وأصبرهم على تكشّف الأمور، وأصرمهم عند اتّضاح الحكم)^(١).

فإنّها أيضاً مرتبطة بباب آداب القاضي وشرائطه وأوصافه، وراجعة إلى القضاء والحكم.

ومثلها ما في وصيّته عليه السلام لولده الحسن عليه السلام: (يا بُنَيّ دع القول فيما لا تعرف والخطاب فيما لا تكلف، وأمسك عن طريق إذا خفت ضلّالته، فإنّ الكفّ عند حيرة الضلال خير من ركوب الأهوال.. - إلى أن قال - : وابدأ قبل نظرك في ذلك بالاستعانة بالهك، والرغبة إليه في توفيقك، وترك كلّ شائبة أولجتك في شبهة، أو أسلمتك إلى ضلالة)^(٢).

ولا يخفى أنّ المذكورات فيها أمور أخلاقية، مراعاتها راجعة وحسن،

→ أبواب صفات القاضي، الباب ١٢، الحديث ١٧.

١ - نهج البلاغة (شرح محمّد عبده): ٦٠٩ - ٦١٠، وسائل الشيعة ١٨ : ١١٦، كتاب القضاء،

أبواب صفات القاضي، الباب ١٢، الحديث ١٨.

٢ - نهج البلاغة (شرح محمّد عبده): ٥٥٥ و ٥٥٨، وسائل الشيعة ١٨ : ١١٧، كتاب القضاء،

أبواب صفات القاضي، الباب ١٢، الحديث ٢٠.

ولا يجب.

مضافاً إلى أن ارتكاب شرب التتن لا يسمّى ضلالة، بل المراد بها الشبهات، التي ربّما يوجب عدم رعاية الاحتياط فيها الخلّ في أصول العقائد وفساد الاعتقادات.

ومثل ما روي عنه عليه السلام أيضاً في خطبة: (فيا عجبى - وما لي لا أعجب - من خطأ هذه الفرق على اختلاف حُججها في دينها؛ لا يقتصّون إثر نبيّ، ولا يقتدون بعمل وصيّ، ولا يؤمنون بغيب، ولا يعفون عن عيب، يعملون في الشبهات، ويسيروا في الشهوات، المعروف عندهم ما عرفوا، والمنكر عندهم ما أنكروا، مفزعهم في المعضلات إلى أنفسهم)^(١).

فإنّها - أيضاً - في مقام التوبيخ على العامّة أجنبية عمّا نحن فيه.

ومنها: ما عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: (لا ورع كالوقوف عند الشبهة)^(٢).

ومنها: ما عن محمّد بن عليّ ماجيلويه، عن عمّه، عن البرقي، عن العبّاس بن معروف، عن أبي شعيب، يرفعه إلى أبي عبد الله عليه السلام قال: (أورع الناس من وقف عند الشبهة)^(٣).

ومنها: ما في الخصال، عن محمّد بن عليّ ماجيلويه، عن عمّه محمّد بن أبي القاسم عن أحمد بن أبي عبد الله، عن العبّاس بن معروف، عن أبي شعيب، يرفعه إلى أبي عبد الله عليه السلام قال: (أورع الناس من وقف عند الشبهة، وأعبد الناس من أقام الفرائض، وأزهد الناس من ترك الحرام، وأشدّ الناس اجتهاداً من ترك الذنوب)^(٤).

١ - نهج البلاغة (شرح محمّد عبده): ٢٠٨.

٢ - نهج البلاغة (شرح محمّد عبده): ٦٨٢.

٣ - الخصال: ١٦ / ٥٦، وسائل الشيعة ١٨ : ١١٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١٢، الحديث ٢٤.

٤ - الخصال: ١٦ / ٥٦، وسائل الشيعة ١٨ : ١٢١، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي،

ولا يخفى أنّ هذه الروايات على البراءة أدل؛ حيث إنها تدلّ على أنّ للورع مراتب، وأنّ الواجد لأعلاها من اتقى الشبهات - أيضاً - فلا يُنافي ارتكابها أصل الورع وإن لم يكن أروع فتدلّ على استحباب اتقاء الشبهات، مضافاً إلى ترك المحرّمات، بل هي مفسّرة لسائر الأخبار التي تقرب منها في المضمون.

ومنها: ما عن الفضل بن الحسن الطبرسي في تفسيره الصغير، قال في الحديث: (دع ما يُريبك إلى ما لا يُريبك فإنك لن تجد فقد شيء تركته لله عزّوجلّ)^(١).

ومنها: ما عن محمد بن مكيّ الشهيد في الذكرى قال: قال النبي ﷺ: (دع ما يُريبك إلى ما لا يُريبك)^(٢).

وفي هذه الروايات ثلاث احتمالات:

الأول: أنّ المراد أنّه إذا دار الأمر بين ما يُريبك وبين ما لا يُريبك - أي: ارتكاب أمرٍ فيه ريب وارتكاب أمرٍ لا ريب فيه - فدع الأول، وافعل الثاني.

الثاني: أنّ المراد: دع ما يُريبك وأخّره إلى زمان لا يُريبك، مثل رواية الحكم بالإرجاء إلى لقاء الإمام عليه السلام.

الثالث: أنّ المراد خذ ما لا ريب فيه واترك ما فيه الريب.

والاستدلال بها متوقف على إرادة المعنى الأخير، ولا مرجّح له بين الاحتمالات، مع أنّه لا يناسبه الإتيان بلفظة «إلى»، وحينئذٍ فالرواية مجعولة ومشتبهة المراد، مع إرسالها، مضافاً إلى ظهور العلة في الثانية في الاستحباب.

→ الباب ١٢، الحديث ٣٣.

١ - كنز الفوائد ١: ٣٥١، جوامع الجامع: ٥ سطر ٩، وسائل الشيعة ١٨: ١٢٤، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١٢، الحديث ٤٧.

٢ - ذكرى الشيعة: ١٣٨ سطر ١٦، وسائل الشيعة ١٨: ١٢٧، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١٢، الحديث ٥٦.

ومنها: قوله عليه السلام: (وإنما سُميت الشبهة شبهة لأنها تشبه الحق، فأما أولياء الله فضيائهم فيها اليقين، ودليلهم سُمّت الهدى، وأما أعداء الله فدعاؤهم فيها الضلال، ودليلهم العمى)^(١).

ولا يخفى ما في الاستدلال بها في المقام، فإنه ليس فيها إلا مجرد تفسير الشبهة. ومنها: رواية فضيل بن عياض، قال: قلت له: مَنْ الْوَرَعُ مِنَ النَّاسِ؟ قال: (الذي يتورّع عن محارم الله، ويجتنب هؤلاء، فإذا لم يتق الشبهات وقع في الحرام وهو لا يعرفه)^(٢).

وهي - أيضاً - غير مرتبطة بالمقام.

الرابعة: أخبار التثليث .

منها: رسالة الصدوق عليه السلام عن أمير المؤمنين عليه السلام (أنّه خطب الناس، فقال: حلال بيّن، وحرام بيّن، وشبهات بين ذلك، فمن ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما استبان له أترك، والمعاصي حمى الله، فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها)^(٣). والظاهر أنّها إرشاد إلى الزجر عن اعتياد النفس على ارتكاب الشبهات؛ لأنّ من اعتاد على ارتكابها دعت نفسه إلى ارتكاب المحرّمات أيضاً؛ لأنّه يهون عليه - حينئذٍ - ارتكابها، كما هو مقتضى تشبيه المحرّمات بالحمى، فإنّه لا ريب في أنّه لا منع للرعي حول الحمى، بل الممنوع هو رعي نفس الحمى، لكن حيث إنّ الراعي حول الحمى يوشك أن يدخلها، فالأولى عدم رعي الغنم حولها، فكذلك ما نحن فيه كما عرفت، ونظير ذلك ارتكاب المكروهات أيضاً.

١ - نهج البلاغة (شرح محمّد عبده): ١٤٣ .

٢ - معاني الأخبار: ٢٥٢ / ١، وسائل الشيعة ١٨ : ١١٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١٢، الحديث ٢٥ .

٣ - الفقيه ٤ : ٥٣ / ١٥، وسائل الشيعة ١٨ : ١١٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١٢، الحديث ٢٢ .

ومنها : ما عن الحسن بن محمد بن الحسن الطوسي في أماليه، عن أبيه، عن علي بن أحمد الحمامي، عن أحمد بن محمد القطان، عن إسماعيل بن أبي كثير، عن علي بن إبراهيم عن السري بن عامر، عن النعمان بن بشير قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: (إِنَّ لِكُلِّ مَلِكٍ حِمًى، وَحِمَى اللَّهِ حَلَالُهُ وَحَرَامُهُ، وَالْمَشْتَبَهَاتُ بَيْنَ ذَلِكَ، كَمَا لَوْ أَنَّ رَاعِيًا رَعَى إِلَى جَانِبِ الْحِمَى لَمْ يَثْبِتْ غَنَمَهُ أَنْ تَقَعَ فِي وَسْطِهِ، فَدَعُوا الْمَشْتَبَهَاتُ)^(١).

وهي - أيضاً - كالتى قبلها في المضمون، مع ضعف سندها بالنعمان. ومثل رواية محمد بن علي بن عثمان الكراجكي - في كتاب كنز الفوائد - عن محمد بن علي بن طالب البلدي، عن محمد بن إبراهيم بن جعفر النعماني، عن أحمد بن محمد بن سعيد بن عقدة، عن شيوخة الأربعة، عن الحسن بن محبوب، عن محمد بن النعمان الأحول، عن سلام بن المستنير، عن أبي جعفر الباقر قال: (قال جدِّي رسول الله ﷺ: أَيُّهَا النَّاسُ حَلَالِي حَلَالٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَحَرَامِي حَرَامٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ؛ أَلَا وَقَدْ بَيَّنَّاهُ اللَّهُ - عَزَّوَجَلَّ - فِي الْكِتَابِ، وَبَيَّنَّاهُ لَكُمْ فِي سُنتِي وَسِيرَتِي، وَبَيْنَهُمَا شَبَهَاتٌ مِنَ الشَّيْطَانِ وَبَدَعَ بَعْدِي، مَنْ تَرَكَهَا صَلَّحَ لَهُ أَمْرُ دِينِهِ، وَصَلَحَتْ لَهُ مَرْوَتُهُ وَعَرْضُهُ، وَمَنْ تَلَبَّسَ بِهَا، وَوَقَعَ فِيهَا وَاتَّبَعَهَا، كَانَ كَمَنْ رَعَى غَنَمَهُ قَرَبَ الْحِمَى، وَمَنْ رَعَى مَاشِيَتَهُ قَرَبَ الْحِمَى نَازَعَتْهُ نَفْسُهُ إِلَى أَنْ يَرَعَاها فِي الْحِمَى، أَلَا وَإِنَّ لِكُلِّ مَلِكٍ حِمًى، أَلَا وَإِنَّ حِمَى اللَّهِ - عَزَّوَجَلَّ - مُحَارَمُهُ، فَتَوَقَّوْا حِمَى اللَّهِ وَمُحَارَمَهُ)^(٢) الحديث.

١ - الأمالي، الشيخ الطوسي: ٣٨١ / ٦٩، المجلس الثالث عشر، وسائل الشيعة ١٨ : ١٢٢، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١٢، الحديث ٤٠.
٢ - كنز الفوائد ١ : ٣٥٢، وسائل الشيعة ١٨ : ١٢٤، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١٢، الحديث ٤٧.

وهي - أيضاً - صريحة في عدم البأس في ارتكاب الشبهات، بل هي مفسرة لمثل قوله: (الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات)، كما في الروايات الآتية، فإن طائفة مما استدلل بها لوجوب الاحتياط ما دل على الوقوف عند الشبهة، ولعلها أهم ما استدلل به الأخباريون لمذهبهم.

مثل ما رواه محمد بن يعقوب، عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن علي بن النعمان، عن عبد الله بن مسكان، عن داود بن فرقد، عن أبي سعيد، عن أبي جعفر عليه السلام قال: (الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة، وترك حديثاً لم تروه خير من روايتك حديثاً لم تُحصيه)^(١).

ومنها: رواية السكوني، عن أبي جعفر عليه السلام عن أبيه، عن علي عليه السلام، قال: (الوقوف في الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة، وترك حديثاً لم تروه خير من روايتك حديثاً لم تُحصيه)^(٢).

وقوله: (لم تروه) فيه احتمالات:

الأول: أنه بصيغة المعلوم من الثلاثي المجزء.

الثاني: أنه بصيغة المجهول منه.

الثالث: أنه بصيغة المعلوم من باب التفعيل.

وعلى أي تقدير: فالظاهر أن الجملة الثانية صغرى للجملة الأولى، وهما مرتبطتان، لا أنهما جملتان مستقلتان غير مرتبطة إحداهما بالأخرى، وحينئذ فلا استدلال بها لوجوب الاحتياط موقوف على أن يُراد منها ترك الفتوى بها، لا

١ - الكافي ١: ٤٠ / ٩، وسائل الشيعة ١٨: ١١٢، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي،

الباب ١٢، الحديث ٢.

٢ - تفسير العياشي ١: ٨ / ٢، وسائل الشيعة ١٨: ١٢٦، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي،

الباب ١٢، الحديث ٥٠.

مجرد التحديث الذي هو اصطلاح المحدثين، وحينئذ فتدل على وجوب التوقف عند الشبهة وعدم الإفتاء بالبراءة، وأمّا ذكر لفظ «الخير» فلا يدل على وجود الخير في الطرف الآخر المقابل أيضاً.

لكن الظاهر منها إرادة ترك التحديث ونقل الرواية، ولا يقول الأخباري بعدم جواز نقل الحديث المذكور، فإنّ بناء جميع الأصحاب على نقل الروايات التي وصلت إليهم حتى الأخبار الموافقة للثبوت، ولم يقتصروا على مجرد نقل الأخبار البيّنة الرشد.

وعلى فرض كون المراد ترك الفتوى فهي خارجة عما نحن فيه؛ لاعتراف الأصولي والأخباري بعدم جواز الفتوى على طبق خبر لم يضبط.

وعلى أيّ تقدير: فالرواية غير صالحة للاستدلال بها فيما نحن فيه.

نعم، لو فرض أنّ الجملتين مستقلّتان لا يرتبط إحداها بالأخرى، فصدرها ظاهر في مدّعاهم، لكن يظهر من ملاحظة الروايات الدالة على أنّ الرعي حول الحمى يوجب الوقوع في الحمى؛ أنّ المراد بالاقترحام في الهلكة الوقوع في المحرّمات المعلومة؛ بسبب حصول الجرأة له بارتكاب الشبهات، وأنّه يهون عليه ارتكابها بذلك، كما ورد نظيره في ارتكاب المكروهات - أيضاً - لا أنّ نفس ارتكاب الشبهات هلكة، فإنّ الروايات يفسّر بعضها بعضاً.

ومنها: ما رواه الشيخ عليه السلام في أبواب النكاح بإسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن هارون بن مسلم، عن مسعدة بن زياد، عن جعفر عليه السلام عن آبائه: (أنّ النبي صلى الله عليه وآله قال: لا تُجامعوا في النكاح على الشبهة، وقفوا عند الشبهة، يقول: إذا بلغك أنّ امرأة قد رضعّت من لبنها، وأنّها لك محرّم، وما أشبه ذلك، فإنّ الوقوف عند الشبهة خير من الاقترحام في الهلكة)^(١).

١ - تهذيب الأحكام ٧: ٤٧٤ / ١٩٠٤، لم ترد في التهذيب الذي بين أيدينا عبارة: (وقفوا عند

وليس المراد بالبلوغ فيها البلوغ الشرعي بقيام البيّنة على ذلك، بل المراد ما يوجب الشك والشبهة.

والجواب عن الاستدلال بها؛ هو أنّ الرواية غير معمول بها في موردها، ولا يقول بمضمونها الأخباري أيضاً، كيف؟! وقد نصّ على عدم البأس في هذا المورد في رواية مسعدة بن صدقة المتقدمة، ويعلم من قوله: (الوقوف عند الشبهة) في خصوص هذا المورد أنّ المراد به الإرشاد، وأنّ المراد من الهلكة الهلكة العرفيّة، أي لئلاّ ينكشف الخلاف وحرمتها عليه، فيوجب له ذلك الحزاة والمنقصة والعار عند الناس.

ومنها: رواية جميل بن درّاج عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة؛ إنّ على كلّ حقّ حقيقة، وعلى كلّ صواب نوراً، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فدعوه)^(١).

أقول: لا بدّ أن يراد من هذه المخالفة غير المخالفة بنحو الإطلاق والتقييد والعموم والخصوص؛ لما ثبت في محلّه من جواز تخصيص عموم الكتاب وتقييد إطلاقه بخبر الواحد، فلا بدّ أن يراد بها المخالفة بنحو التباين، وحينئذٍ فليس هو مورد الشبهة، بل هو - حينئذٍ - بين الغيِّ؛ للأخبار الكثيرة الدالّة على أنّ ما خالف كتاب الله زُخرف^(٢) أو باطل^(٣) ونحو ذلك، فلا يمكن جعل قوله: (الوقوف عند الشبهة) كبرى منطبقة على الذيل، فهي بحسب المضمون مثل روايات التثليث؛ وأنّ

→ (الشبهة) ولكنها وردت في الوسائل. وسائل الشيعة ١٤: ١٩٣، كتاب النكاح، أبواب مقدّمات النكاح وآدابه، الباب ١٥٧، الحديث ٢.

١ - وسائل الشيعة ١٨: ٨٦، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ٣٥.

٢ - الكافي ١: ٥٥ / ٣، وسائل الشيعة ١٨: ٧٩، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ١٤.

٣ - تفسير العياشي ١: ٩ / ٥.

الأمور ثلاثة: أمر يبين الرشد، وأمر يبين الغي، وأمر مشتبه^(١)، وصدرها مقابل للذيل، لا أنه منطبق عليه.

فما يظهر من الشيخ الأعظم رحمته من أن قوله: (الوقوف عند الشبهة) مقدمة وتمهيد للحكم بوجوب طرح ما خالف كتاب الله^(٢)، غير سديد؛ لما ذكرناه.

ومنها: ما رواه محمد بن يعقوب، عن محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن محمد بن عيسى، عن صفوان بن يحيى، عن داود بن الحصين، عن عمر بن حنظلة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث، فتحاكما إلى السلطان وإلى القضاة، أيحل ذلك؟ قال: (من تحاكم إليهم في حق أو باطل فإنما تحاكم إلى الطاغوت، وما يحكم له فإنما يأخذ سُحتاً، وإن كان حقاً ثابتاً له؛ لأنه أخذه بحكم الطاغوت...) إلى أن قال:

قلت: فإن كان كل رجل اختار رجلاً من أصحابنا، فرضيا أن يكونا الناظرين في حقهما، واختلفا فيما حكما، وكلاهما اختلفا في حديثكم؟ قال: (الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما - في الحديث - وأورعهما، ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر). قال قلت: فإنهما عدلان مرضيان عند أصحابنا، لا يُفضل واحد منهما على الآخر.

قال فقال: (ينظر إلى ما كان من روايتهم عنّا في ذلك الذي حكما به المُجمع عليه من أصحابك، فيؤخذ به من حكمنا، ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور

١ - الفقيه ٤: ٢٨٥ / ٣٤، وسائل الشيعة ١٨: ١١٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي،

الباب ١٢، الحديث ٢٣، ويأتي ذلك أيضاً في الرواية الآتية.

٢ - فرائد الأصول: ٢٠٦ سطر ٩.

عند أصحابك؛ فَإِنَّ الْمُجْمَع عَلَيْهِ لَارِيب فِيهِ، وَإِنَّمَا الْأُمُور ثَلَاثَةٌ: أَمْرٌ بَيِّنٌ رَشَدُهُ فَيُتَّبَعُ، وَأَمْرٌ بَيِّنٌ غَيِّهُ فَيُجْتَنَبُ، وَأَمْرٌ مُشْكَلٌ يُرَدُّ عِلْمُهُ إِلَى اللَّهِ وَإِلَى رَسُولِهِ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: حَلَالٌ بَيِّنٌ، وَحَرَامٌ بَيِّنٌ، وَشَبَهَاتٌ بَيْنَ ذَلِكَ، فَمَنْ تَرَكَ الشَّبَهَاتَ نَجَا مِنَ الْمَحْرَمَاتِ، وَمَنْ أَخَذَ بِالشَّبَهَاتِ ارْتَكَبَ الْمَحْرَمَاتِ، وَهَلَكَ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُ).

قلت: فَإِنْ كَانَ الْخَبْرَانِ عَنْكُمَا مَشْهُورَيْنِ قَدْ رَوَاهُمَا الثَّقَاةُ عَنْكُمْ؟
قال: (يُنْظَرُ فَمَا وَافَقَ حُكْمَهُ حُكْمُ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَخَالَفَ الْعَامَّةَ فَيُؤْخَذُ بِهِ وَيَتْرَكُ مَا خَالَفَ حُكْمَهُ حُكْمُ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَوَافَقَ الْعَامَّةَ...) إِلَى أَنْ قَالَ:
قلت: فَإِنْ وَافَقَ حُكْمَاهُمَا الْخَبْرَيْنِ جَمِيعاً؟
قال: (إِذَا كَانَ ذَلِكَ فَأَرْجِهْ حَتَّى تَلْقَى إِمَامَكَ؛ فَإِنَّ الْوُقُوفَ عِنْدَ الشَّبَهَاتِ خَيْرٌ مِنَ الْاِقْتِحَامِ فِي الْهَلَكَاتِ)^(١).

أقول: أَمَّا قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ (يُنْظَرُ إِلَى مَا كَانَ...) إِلَى قَوْلِهِ قُلْتُ فَقَدْ تَقَدَّمَ فِي حُجَّةِ الشَّهْرَةِ أَنَّ مَنْ جَعَلَهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ الشَّاذَّ النَّادِرَ الَّذِي لَيْسَ بِمَشْهُورٍ فِي مَقَابِلِ الْمَجْمَعِ عَلَيْهِ الَّذِي لَارِيبُ فِيهِ يَعْلَمُ مِنْهُ أَنَّهُ لَيْسَ الْمَرَادُ جَعْلُ الشَّاذَّ النَّادِرِ مِمَّا فِيهِ الرَّيْبُ وَالشَّبَهَةُ بَلْ فِيهِ كُلُّ الرَّيْبِ وَتَمَامُهُ لِعَدَمِ إِمْكَانِ الْحُكْمِ بِعَدَمِ الرَّيْبِ فِي الْمَجْمَعِ عَلَيْهِ الْمَقَابِلِ الْمُنَاقِضَ لِلشَّاذَّ النَّادِرِ، مَعَ الْحُكْمِ بِأَنَّ الشَّاذَّ النَّادِرَ مِمَّا فِيهِ الرَّيْبُ، فَلَيْسَتْ هَذِهِ الْجُمْلَةُ مَرْبُوطَةٌ بِبَابِ تَرْجِيحِ إِحْدَى الْحَبَّتَيْنِ عَلَى الْأُخْرَى، بَلْ هُوَ تَمْيِيزٌ لِلْحَبَّةِ عَنِ الْآخَرَةِ، وَيُنَاسِبُهُ جَعْلُ الْأُمُورِ ثَلَاثَةً، فَإِنَّ الظَّاهِرَ أَنَّ بَيِّنَ الرِّشْدِ هُوَ الْخَبَرُ الْمُجْمَعُ عَلَيْهِ، وَبَيِّنَ الْغَيِّ هُوَ الشَّاذَّ النَّادِرُ، وَأَمَّا الْمُشْكَلُ فَلَا بَدَّ أَنْ يُرَادَ بِهِ مَا هُوَ مُحَلٌّ لِاخْتِلَافِ الْأَصْحَابِ، وَلَيْسَ مَجْمَعاً عَلَيْهِ، وَلَا شَازِئاً نَادِراً، فَلَا بَدَّ أَنْ يُؤْخَذَ بِالْأَوَّلِ.

١ - الكافي ١: ٥٤ / ١٠ باب اختلاف الحديث، وسائل الشيعة ١٨: ٧٥، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ١.

وترك الثاني، وردّ الثالث إلى الله ورسوله.

ولكن لا يلتزم بذلك الأخباري، فإنّ غالب الأخبار التي يتمسك بها العلماء -الأصوليون والأخباريون - ليس من المجمع عليه البيّن الرشد، ولا الشاذ النادر البيّن النقي، بل من القسم الثالث.

وبالجملة : ليس المراد من المُشكّل ما يتحيّر المكلف فيه، وحينئذٍ فقوله عليه السلام :
(قال رسول الله ﷺ ...) الخ منطبق عليه.

وأما قوله عليه السلام في ذيلها: (فإن وافق حکامهم الخبرين ...) الخ فقد تقدّم أنّ قوله عليه السلام : (الوقوف عند الشبهة...) لا يدلّ على الوجوب، فهذه الرواية بنفسها لا تدلّ على وجوب الاحتياط في ما نحن فيه، بل يمكن الاستدلال بها على الاستحباب.

ثمّ على فرض تسليم استفادة وجوب الاحتياط منها فهي معارضة بأخبار دالة على التوسعة والتخيير، الذي ذهب إليه جمهور الأصحاب في باب تعارض الخبرين.

مثل رواية أحمد بن عليّ بن أبي طالب الطبرسي، عن الحسن بن الجهم، عن الرضا عليه السلام قال: قلت: تجيئنا الأحاديث عنكم مختلفة ؟

فقال : (ما جاءك عنّا فقس على كتاب الله عزّ وجلّ وأحاديثنا، فإن كان يشبههما فهو منّا، وإن لم يكن يشبههما فليس منّا).

فقلت : يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين، ولا نعلم أيّهما الحقّ؟ قال : (إذا لم تعلم فموسّع عليك بأيّهما أخذت)^(١).

وعن الحارث بن المغيرة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (إذا سمعت من أصحابك

١ - الاحتجاج ٢ : ٢٦٤ / ٢٣٣، وسائل الشيعة ١٨ : ٨٧، كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ٤٠ .

الحديث، وكلهم ثقة، فموسع عليك حتى ترى القائم عليه فترده إليه^(١).
فإن هذين الخبرين نصان في الحكم بالتخير في باب التعارض ومقتضى
الجمع بينهما وبين المقبولة - الظاهرة في وجوب الوقوف - حمل المقبولة على
الاستحباب.

مضافاً إلى أنه مع قطع النظر عن هاتين الروايتين نقول : إن قوله : (الوقوف
عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة) تعبير آبه عن التخصيص وغير قابل له،
بل وللتقييد أيضاً، وهو شامل لجميع الشبهات حتى الوجوبية، مع أن الأخباري
لا يقول بوجوب الاحتياط فيها، فالأمر دائر بين التخصيص أو التقييد المستهجن
المستبشع، وبين الحمل على الاستصحاب، فلا ريب أن الثاني هو المتعين.
فتلخص : أن المقبولة - التي لعلها العمدة في مستند الأخباريين - لا تدل على
مطلوبهم.

ومنها : ما رواه الشيخ رحمته الله بإسناده عن الحسن بن محمد بن سماعة، عن
سليمان بن داود، عن عبدالله بن وضاح قال: كتبت إلى العبد الصالح عليه السلام يستواري
القرص، ويقبل الليل، ثم يزيد الليل ارتفاعاً، وتستتر عنا الشمس، وترتفع فوق
الجبل حمرة، ويؤذن عندنا المؤذنون، أفأصلي - حينئذٍ - وأفطر إن كنت صائماً، أو
أنتظر حتى تذهب الحمرة التي فوق الجبل فكتب عليه السلام إليّ: (أرى لك أن تنتظر حتى
تذهب الحمرة، وتأخذ بالحائطة لدينك)^(٢).

ولعل تعبير الشيخ الأعظم عن هذه الرواية : بموثقة عبدالله بن وضاح^(٣)، إنما

١ - الاحتجاج ٢ : ٢٦٤ / ٢٣٤، وسائل الشيعة ١٨ : ٨٧، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي،
الباب ٩، الحديث ٤١.

٢ - تهذيب الأحكام ٢ : ٢٥٩ / ١٠٣١، وسائل الشيعة ٣ : ١٢٩، كتاب الصلاة، أبواب
المواقيت، الباب ١٦، الحديث ١٤.

٣ - فرائد الأصول : ٢٠٩ سطر ١٦.

هو لأجل تقديم توثيق النجاشي لسليمان بن داود^(١) على تضعيف ابن الغضائري^(٢) له، ولكنه مشترك بين سليمان بن داود المنقري الثقة، وبين غيره الضعيف، ولم يثبت أن المذكور في سندها هو الأول، فالرواية غير موثقة.

وأما دلالتها : مع اغتشاش السؤال فيها، واضطراب الجمل الواقعة فيها وإن كان المطلب معلوماً، فالظاهر أن المراد بارتفاع الحُمرَة هي الحمرَة المشرقية التي تحدث من جانب المشرق بانعكاس إشراق الشمس في الهواء، فإنها التي ترتفع تدريجاً، لا الحمرَة المغربية، فإنها ليست كذلك، فالسؤال إنما هو عن الحكم الشرعي؛ في أنه هل يجوز الدخول في صلاة المغرب بمجرد سقوط القرص واستئثارها، أو أنه لابد أن يصبر حتى تزول الحمرَة المشرقية؛ للاختلاف بين الفريقين في ذلك ومع ذلك لم يبين الإمام الحكم الواقعي وأمره بالانتظار حتى تذهب الحمرَة فيظهر من ذلك أنها صدرت تقية خصوصاً مع كونها مكاتبة وحينئذٍ فلا تدل على مطلوب الأخباريين.

ومنها : ما وجد بخط الشهيد محمد بن مكي، عن عنوان البصري، عن أبي عبدالله^(عليه السلام) يقول فيه : (سل العلماء ما جهلت، وإياك أن تسألهم تعنتاً وتجربة، وإياك أن تعمل برأيك شيئاً، وخذ بالاحتياط في جميع أمورك ما تجد إليه سبيلاً، واهرب من الفتيا هربك من الأسد، ولا تجعل رقبتك عتبة للناس)^(٣).

ومن المعلوم من سياق الرواية أن الأمر بالاحتياط فيها للاستحباب لا الوجوب.

هذه جملة من الأخبار التي تمسك الأخباريون بها لوجوب الاحتياط في

١ - رجال النجاشي : ١٨٤ / ٤٨٨ .

٢ - مجمع الرجال ٣ : ١٦٥ .

٣ - وسائل الشيعة ١٨ : ١٢٧، كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضي ، الباب ١٢، الحديث ٥٤ .

الشبهة التحريمية التكليفية، وقد عرفت قصورها عن ذلك، وأمّا بعض الأخبار الآخر^(١) فلا دلالة له أصلاً، فلا نتعرض لها.

الاستدلال بحكم العقل

واستدلّوا به بوجهين :

الوجه الأول : بطريق العلم الإجمالي

ويقرّر هذا الوجه - أيضاً - بوجوه :

الأول : العلم الإجمالي بثبوت تكاليف - واجبات ومحرمات - في الشريعة قبل المراجعة إلى أدلة الأحكام، ولا إشكال في أنّ الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية، فلا بدّ من الاحتياط بترك كلّ ما تحتل حرمة؛ حتى يحصل اليقين بفراغ الذمّة عنها.

الثاني: العلم الإجمالي بثبوت محرمات في الشريعة قبل الرجوع إلى الأدلة مع قطع النظر عن الواجبات، فلا بدّ من ترك كلّ ما تحتل حرمة.

الثالث : دعوى العلم الإجمالي بعد الرجوع إلى الأدلة والظفر بمقدار منها في الشبهات الباقية، فلا بدّ من ترك كلّ ما يحتل الحرمة حتى يحصل اليقين بالفراغ. ولا يخفى أنّ الدعوى الأخيرة جزافية؛ إذ لا شاهد عليها لا عقلاً ولا نقلاً، فهي ساقطة رأساً.

ولا بأس بصرف عنان الكلام إلى البحث عن انحلال العلم الإجمالي وكيفية وأقسامه؛ لشدة الاحتياج إليه في ذلك المقام.

١ - أنظر بحار الأنوار ٢ : ٢٥٩ / ٨ و ٩، وسائل الشيعة ١٨ : ١٢٧، كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضي، الباب ١٢، الحديث ٥٧ و ٥٨.

فنقول : ما ينحلّ به العلم الإجمالي : إمّا هو العلم الوجداني التفصيلي، وأمّا قيام الأمانة المعتبرة كذلك، وإمّا الأصل الجاري في أطرافه.

وعلى أيّ تقدير : إمّا أن يقترن العلم الإجمالي لما ينحلّ به، أو يتقدّم عنه، أو يتأخّر عنه، وقد يكون المتقدّم والمتأخّر والمقارن منهما المعلومين لا العلمين، فلا بدّ من بيان ما هو المناط والميزان للانحلال الحقيقي أو التعبّدي.

فقد يقال : إنّ الانحلال الحقيقي يتوقّف على حصول علمين : العلم التفصيلي بمقدار المعلوم بالإجمال، والعلم بانطباق المعلوم بالتفصيل على المعلوم بالإجمال؛ بحيث لو لم يتحقّق العلم الثاني لم يتحقّق الانحلال الحقيقي، فلو علم بموطئيّة عشرة غنام إجمالاً في قطيع منها، وحصل العلم التفصيلي بموطئيّة عشرة معيّنة من القطيع المذكور، فلا يتحقّق الانحلال الحقيقي إلّا إذا علِمَ بانطباق تلك العشرة على العشرة المعلومّة بالإجمال، وإلّا فلو احتمل أنّها غيرها لم يتحقّق الانحلال. حينئذٍ. وقد يقال بعدم احتياجه إلى العلم الثاني بالانطباق في تحقّق الانحلال الحقيقي، فإنّه بعد العلم التفصيلي بأنّ عشرة معيّنة - من قطيع الغنم المذكورة في المثال - موطوءة، يحصل الانطباق على المعلوم بالإجمال قهراً، وإلّا يلزم تعلّق علمين بشيء واحد، وهو محال.

وأجيب عنه (المجيب المحقّق العراقي في المقالات) : بأنّه ممنوع؛ لأنّه مع عدم العلم الثاني - أي العلم بانطباق المعلوم بالتفصيل على المعلوم بالإجمال - يحتمل وجداناً انطباق هذا على ذاك وعدمه، وهذا آية بقاء العلم الإجمالي وعدم انحلاله.

وأما استحالة تعلّق علمين بشيء واحد، فهو - أيضاً - ممنوع؛ لأنّ العلم يتعلّق بالصور الذهنيّة بما أنّها كاشفة عن الخارج، لا بنفس الخارج، ولا مانع من وجود صورتين في النفس تعلّق بكلّ واحدة منهما علمٌ مع كشفهما عن واحد

خارجي؛ ألا ترى أنه يمكن تعلّق العلم والشكّ بشيء واحد، كما في موارد العلم الإجمالي^(١). انتهى.

أقول: العلم الإجمالي متقوم بوجود العلم بشيء والتردد في متعلّقه بين أكثر من واحد؛ إمّا بنحو المنفصلة الحقيقية؛ بأن علم بأنّ واحداً من هذين الإناءين خمر لا أزيد؛ بحيث لو لم يكن هذا خمرّاً فالخمر هو الآخر، وبالعكس، وإمّا بنحو المنفصلة المانعة الخلوّ؛ بأن علم إجمالاً بنجاسة أحد الإناءين مع احتمال نجاسة الآخر - أيضاً - بحيث يحتمل بعد العلم التفصيلي بنجاسة أحدهما معيّناً نجاسة الآخر - أيضاً - - وحينئذٍ فلو فرض حصول العلم التفصيلي بنجاسة أحد الإناءين معيّناً في الفرض الأول، لا تصدق القضية بنحو الانفصال الحقيقي؛ لزوال التردد الذي قد عرفت دخله في قوام العلم الإجمالي، فبمجرّد حصول العلم التفصيلي بنجاسة أحد الإناءين معيّناً فيه ينحلّ العلم الإجمالي حقيقةً.

وهكذا الكلام في الفرض الثاني، فإنّه بعد العلم التفصيلي بنجاسة أحد الإناءين معيّناً فيه لا تصدق القضية بنحو منع الخلوّ؛ بحيث لو لم يكن هذا نجساً فالنجس هو ذاك الآخر، بل هو - حينئذٍ - علم تفصيلي بنجاسة أحدهما وشكّ بدويّ، ولا تردد في متعلّق العلم، وقد عرفت دخله في قوام العلم الإجمالي.

فظهر ممّا ذكرنا: أنّ ما ذكره المحقّق العراقي: من بقاء احتمال انطباق المعلوم بالتفصيل على المعلوم بالإجمال وعدمه لو لم يحصل العلم بالانطباق، غير سديد؛ لأنّه إن أراد بالمعلوم بقاءه إجمالاً الإجمال فعلاً، فقد عرفت أنّه لا علم إجماليّ بعد العلم التفصيلي بأحد الطرفين.

وإن أراد به المعلوم بالإجمال قبل حصول العلم التفصيلي، فهو آية وجود العلم الإجمالي في ذلك الزمان لا بالفعل، وهو غير مورد البحث والكلام.

وبالجملة : المناط والميزان في تحقق الانحلال الحقيقي زوال العلم الإجمالي، ويتحقق زواله بزوال الترديد في النفس، كما فيما نحن فيه؛ لما عرفت من عدم بقاء الترديد بنحو القضية المنفصلة بعد حصول العلم التفصيلي بأحد الطرفين، فيتحقق الانحلال حقيقة.

وأما ما ذكره : من إمكان تعلق علمين بشيء واحد، فهو من العجائب الصادرة منه ^{تدبر} مع عظم شأنه وجلالة قدره، فإنه ^{تدبر} اعترف: بأن العلم متعلق بالصورة الذهنية بما أنها كاشفة عن الخارج ومرآة له، وهو مستلزم لانكشاف شيء واحد خارجي مرتين في آن واحد، وهو مستحيل، فيمتنع أن يتحقق له علم إجمالي: بأن هذا أو ذاك واجب، وعلم تفصيلي بوجوب أحدهما المعين في زمان واحد.

وأما قياسه ^{تدبر} ذلك بإمكان تعلق الشك واليقين بشيء واحد، ففيه: أنك قد عرفت أن العلم الإجمالي : عبارة عن العلم مع الشك والترديد في متعلقه، وأن الشك من مقومات العلم الإجمالي، فلا مانع من اجتماعهما، بل لابد منه في تحقق العلم الإجمالي، بخلاف تعلق علمين بشيء واحد، فإنه ممتنع.

فالحق تحقق الانحلال الحقيقي بمجرد حصول العلم التفصيلي بأحد الأطراف معيّنًا؛ بدون الاحتياج إلى العلم بانطباق المعلوم بالتفصيل على المعلوم بالاجمال.

وأما ما تقدّم : من أن العلم التفصيلي بأحد الأطراف معيّنًا ينطبق على المعلوم بالاجمال قهراً، ففيه : أن الوجدان شاهد على عدم الانطباق الواقعي، ومع ذلك لا يُنافي الانحلال الحقيقي.

ثم إنه لو فرضنا عدم الانحلال الحقيقي في الفرض المذكور، أو قامت الأمارة على ثبوت التكليف في أحد الأطراف معيّنًا، أو فرض جريان الأصل فيه مع تقارن العلم الإجمالي به، فهل يتحقق فيه الانحلال الحكمي - بمعنى أن العلم الإجمالي

وإن بقي حقيقة، ولكنّه في حكم الانحلال؛ لأجل عدم تأثيره في وجوب الإتيان بجميع الأطراف - أو لا ؟

قد يقال بتحقيق الانحلال الحكمي في الفروض الثلاثة بمعنى سقوط العلم الإجمالي عن التأثير والمنجزية بتقريبات :

الأول : ما ذكره المحقق العراقي : وهو أنّ العلم الإجمالي في الصور المذكورة لا يؤثر مستقلاً بالنسبة إلى الطرف الذي علم به تفصيلاً، أو قامت الأمانة عليه، أو جرى الأصل فيه، فلا يجب مراعاته بالنسبة إلى الطرف الآخر - أيضاً - لسقوطه عن الاستقلال في التأثير ، فلا مانع من جريان الأصل فيه^(١). انتهى حاصله.

وفيه : أنّ باب الاحتجاجات بين الموالي والعبيد غير باب التأثير والتأثر، بل ليس في المقام تأثير وتأثر، والمفروض بقاء العلم الإجمالي في الفروض المذكورة حقيقة، وعدم تحقق الانحلال الحقيقي بزواله، ومع بقائه يحتاج المكلف إلى الجواب في مقام الاحتجاج، ولم يقم دليل - عقلاً ولا نقلاً - على اعتبار الاستقلال في منجزية العلم الإجمالي، فهذا التقريب غير مستقيم.

الثاني : ما أفاده بعض آخر في خصوص ما قامت الأمانة على ثبوت التكليف في أحد الأطراف، وهو أنّ الأدلة الشرعية الدالة على حجّة الأمارات مطلقة؛ تشمل ما لو قامت في أطراف العلم الإجمالي - أيضاً - وليست مقيدة بغير موارد العلم الإجمالي وأطرافه، بخلاف العلم الإجمالي، فإن تأثيره ومنجزيته مشروطة عقلاً بعدم قيام الأمانة على أحد الأطراف مقارناً له، وحيث إنّ المفروض قيام الأمانة على أحد الأطراف مقارناً للعلم الإجمالي، فليس - حينئذٍ - مؤثراً، فلا تجب مراعاته في الطرف الآخر أيضاً^(٢). انتهى.

١ - نهاية الأفكار ٣ : ٢٥١ .

٢ - أنظر درر الفوائد : ٤٦٨ .

وفيه أيضاً: أنه لو عكس الأمر فهو أولى بأن يقال: حيث إن حجية الأمارات وجعلها لأجل تنجيز الحكم - أي حكم مؤداها - فلا تأثير لها مع وجود العلم الإجمالي بالحكم وأن حجية الأمارات مشروطة بغير موارد العلم الإجمالي؛ للغة وجعلها حينئذٍ، بخلاف العلم، فإن منجزيته عقلية وبلا قيد وشرط.

الثالث: ما ذكره في «الكفاية» - جواباً عن أصل استدلال الأخباريين -: وهو أنه كما نعلم بوجود التكاليف نعلم إجمالاً - أيضاً - بنصب الشارع أمارات وأصول مثبتة للتكاليف بمقدار تلك التكاليف المعلومة إجمالاً أو أزيد، وحينئذٍ لا علم لنا بوجود تكاليف آخر غير التكاليف الفعلية في الموارد المثبتة بالطرق والأصول العملية.

إن قلت: نعم، لكنه إذا لم يكن العلم بها مسبقاً بالعلم بالواجبات. قلت: إنما يضرّ السابق إذا كان المعلوم اللاحق حادثاً، وأما إذا لم يكن كذلك، بل كان ممّا ينطبق عليه ما علم أولاً، فلا محالة ينحلّ العلم الإجمالي إلى التفصيلي والشك البدوي.

إن قلت: إنما يوجب العلم بقيام الطرق - المثبتة للتكليف بمقدار المعلوم بالإجمال - ذلك، إذا كان قضية قيام الطريق على تكليف موجباً لثبوته فعلاً، وأما بناء على أن قضية حجّيته واعتباره شرعاً، ليس إلا ترتيب ما للطرق المعتبرة عقلاً، وهو تنجز ما أصابه والعذر عمّا أخطأه، فلا انحلال لما علم بالإجمال.

قلت: قضية الاعتبار شرعاً وإن كان ذلك - على ما قوينا - إلا أن نهوض الحجة على ما ينطبق عليه المعلوم بالإجمال في بعض الأطراف، يكون عقلاً بحكم الانحلال، وصرف تنجزه إلى ما كان ذاك الطرف، والعذر عمّا إذا كان في سائر الأطراف، مثلاً: إذا علم بحرمة إناء زيد بين الإثناءين، وقامت البيّنة على أن هذا إناء زيد، فلا ينبغي الشك في أنه كما إذا علم أنه إناؤه؛ في عدم لزوم الاجتناب إلا عن

خصوصه دون الآخر، ولولا ذلك لما كان يُجدي القول : بأنّ قضية اعتبار الأمارات هو كون المؤديات أحكاماً شرعية فعلية؛ ضرورة أنّها تكون كذلك بسبب حادث، وهو كونها مؤديات أمارات شرعية.

ثمّ أجاب ثانياً بقوله : هذا إذا لم يُعلم بثبوت التكاليف الواقعية في موارد الطرق والأمارات المثبتة بمقدار المعلوم بالإجمال، وإلاّ فالانحلال إلى العلم بما في الموارد، وانحصار أطرافه بموارد تلك الطرق بلا إشكال كما لا يخفى^(١). انتهى.

أقول : أمّا ما ذكره أولاً، ففيه : أنّه إن أراد تحقّق الانحلال الحقيقي بذلك، فلا يخفى أنّ الأمارات والطرق المعتبرة ظنيّة، ولا يقطع بأنّ مؤداها أحكام واقعية، بل ذلك مظنون لا مقطوع، فالعلم الإجمالي بالتكاليف باقي بحاله بالوجدان؛ سواء فرض مقارنته للعلم الإجمالي بالطرق أو متقدّماً عليه أو متأخراً، فإنّ في صورة التأخّر - أيضاً - العلم متأخّر لا المعلوم.

وبالجملة : الانحلال الحقيقي - بمجرّد العلم الإجمالي بنصب الطرق والأمارات - غير مسلم.

وإن أراد - كما هو ظاهر عبارته - صرّف التنجّز إلى خصوص موارد الأمارات، لا الأطراف الآخر، فلا دليل على ذلك، فإنّ المفروض أنّ العلم الإجمالي بالتكاليف باقي بحاله، وهو منجّز تامّ، والمفروض أنّ متعلّق العلم هو التكاليف الواقعية، ولا يرضى المولى بتركها ومخالفتها، فما المانع عن تنجيزه في جميع الأطراف؟

فإن ادّعى امتناع التنجيز بعد التنجيز، فهو ممنوع.

وإن ادّعى اشتراط الاستقلال في التنجيز - كما تقدّم عن المحقّق العراقي، وأنّه يشترط الاستقلال في تأثير العلم الإجمالي - فهو - أيضاً - ممنوع، كما عرفت.

وبالجملة : بعد فرض بقاء العلم الإجمالي حقيقة فهو منجَزٌ بلاريب مع منجَزِيَّة الأمارات أيضاً، وهذا نظير ما إذا عُلِمَ بوقوع قطرتين من بول - مثلاً - في زمان واحد : إحداهما في أحد الإناءين، وثانيتها في أحد هذين الإناءين أو في ثالث، فإنَّ كلَّ واحد من العلمين مؤثّران في التنجيز.

مضافاً إلى ما عرفت من أنَّ دعوى الأخباري : هو العلم الإجمالي بثبوت تكاليف في الشريعة إجمالاً لا يرضى الشارع بمخالفتها، ومعه لا يمكن الترخيص فيها أو في بعض الأطراف - ولو مع عدم انحصار الأطراف - إلا مع رفع اليد عن الحكم الواقعي.

وأما ما أجاب به ثانياً : فهو الموافق للتحقيق، فإنَّنا لا نعلم بثبوت تكاليف واقعية أكثر من الأحكام التي هي مؤدّيات الطرق والأمارات، بل هي أكثر من الأحكام الواقعية المعلومة إجمالاً، ويتحقّق الانحلال الحقيقي بها؛ لما عرفت من عدم بقاء العلم الإجمالي وانحصار أطرافه بموارد الطرق والأمارات؛ لزوال التردد بين جميع الأطراف، وصرفه إلى خصوص موارد الطرق والأمارات، وقد عرفت أنَّ التردد من مقوّمات العلم الإجمالي، مثلاً؛ لو علم أولاً بنجاسة أحد إناءات ثلاثة، ثم أخبر صادق بنجاسة واحد من الاثنين المعيّنين منها، ينحلّ العلم الإجمالي الأوّل إلى علم إجماليّ بنجاسة أحد الإناءين وشكّ بدويّ بالنسبة إلى الثالث؛ لعدم صدق المنفصلة بينه وبينهما، فلا يقال: إمّا أحد هذين نجس، وإمّا هذا الثالث؛ للعلم بنجاسة أحدهما.

فإن قلت : لو فرض العلم إجمالاً بوقوع قطرتين من الدم : إحداهما إمّا على إناء زيد، وإمّا على إناء عمرو، وثانيتها إمّا على إناء زيد المذكور أو إناء خالد، فلو زال أحد العلمين ، كما لو انكشف كون إحدى القطرتين ماءً طاهراً، لم يضرّ بالعلم الإجمالي الآخر، بل هو باقي بحاله ومنجَزٌ لمتعلّقه، فكذلك فيما نحن فيه لا يضرّ

العلم الإجمالي بوجود تكاليف فيما بأيدينا من الطرق والأمارات ، بالعلم الإجمالي بوجود تكاليف واقعية في الشريعة، فلو أتى بمؤدّي الأمارات، وامتلها كان العلم الإجمالي الثاني باقياً مؤثراً في التنجيز كالمثال.

قلت : فرق بين ما نحن فيه والمثال المذكور، فإنّ متعلّق العلم في المثال أسبابُ التكاليف، لا نفس التكاليف، وحيث إنّ متعلّقهما في المثال مختلف، فإنّ فيه علمين متغايرين لا يضرّ أحدهما بالآخر وجوداً وعدماً، بخلاف ما نحن فيه ، فإنّ متعلّق كلّ واحد من العلمين واحد، وهو العلم بنفس التكاليف ، وحيث إنّ فليس هنا علمان؛ لاستحالة تعلّق علمين بشيء واحد، فبعد حصول العلم الإجمالي بوجود تكاليف في مؤدّي الأمارات بقدر المعلوم بالإجمال أولاً، ينصرف العلم الإجمالي الأوّل إلى أطراف الثاني، ويصير الأطراف الخارجة عن مؤدّي الأمارات شبهة بدويّة.

الرابع: ما ذكره بعض الأعظم (الشيخ محمّد حسين الأصفهاني رحمته) في هذا المقام جواباً عن الأخباريين : إنّ العلم الإجمالي متعلّق بوجوب ما لا يخرج عن الطرفين، لا بخصوصيّة الطرفين؛ لا بنحو التعيين، ولا بنحو التردد، وهو لا ينجز إلّا بمقداره، وأمّا الحجّة القائمة على وجوب الظهر - مثلاً - بخصوصيتها، فهي منجزة للخاصّ بما هو خاصّ، فليس لها في تنجيز الخاصّ مزاحم في تأثيرها، فلا محالة تستقلّ الحجّة بالتأثير في تنجز الخاصّ؛ سواء كانت مقارنة للعلم الإجمالي أو متقدّمة أم متأخّرة عنه وهو مانع عن تنجز الوجوب الواحد بما لا يخرج عن الطرفين ولو بقاءً، فلا يكون منجزاً بقاءً^(١). انتهى.

أقول : يرد عليه - مع قطع النظر عمّا ذكرنا سابقاً من احتياج العلم الإجمالي إلى الجواب في مقام الاحتجاج ، وتسليم ما ذكره من تعلّق العلم الإجمالي بما لا

يخرج عن أحد الطرفين - أن ما يعاقب عليه عند ترك الأطراف أو الطرف الذي هو واجب واقعاً، لا يمكن أن يكون هو ما ذكره؛ أي عنوان ما لا يخرج عن الطرفين، بل لا يترتب العقاب إلا على خصوص أحد الطرفين، كما في مورد قيام الأمانة من غير فرق بينهما، وحينئذٍ فلا يتم ما ذكره رحمته.

ويمكن الجواب عن أصل الاستدلال - أيضاً - : بأنه إن كان المدعى : هو العلم القطعي الجازم بوجود واجبات ومحرمات لا يرضى الشارع بمخالفتها أصلاً وعلى أي تقدير حتى على تقدير الجهل بها، فهو يقتضي عدم جواز التمسك بالأمارات والأصول النافية للتكليف؛ لأنه لا يحتمل الترخيص فيها مع العلم المذكور في بعض الأطراف؛ لأن احتمال مساوق لاحتمال الترخيص لو كان التكليف في ذلك الطرف، مع أن المفروض أن المولى لا يرضى بتركه بوجه أصلاً، ولا فرق في ذلك بين الشبهات الوجوبية والتحريمية حكيمية أو موضوعية، مع أن الأخباري لا يلتزم بذلك أصلاً، بل هو أكثر إصراراً على حجية الأمارات من الأصولي، بل محط البحث بين الأصولي والأخباري هي الشبهات التي لم تقم فيها أمانة.

وكذلك مقتضاه عدم جواز التمسك بالأمارات والأصول المثبتة للتكليف؛ لو احتمل وجود ما يخالفها من التكليف في موردها، والأخباري لا يلتزم بذلك، فيستكشف بذلك: أن مدعاه هو العلم إجمالاً بجعل الشارع قوانين كلية في الشريعة، لكن لا بحيث لا يرضى بتركها بوجه من الوجوه، بل يحتمل رفع اليد عن بعضها في بعض الموارد والإغماض عنه، وحينئذٍ فلا يُنافيه ثبوت الترخيص ووروده من الشارع في ارتكاب الشبهات؛ وإن احتمل ثبوت التكليف فيها واقعاً بمثل حديث الرفع وأمثاله وقاعدة حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان.

وأجاب شيخنا الحائري رحمته في «الدرر» بما حاصله : أن في العلم جهتين

وحيثين:

إحدهما : أنه صفة خاصة، وأراد بذلك تمامية كشفه.

وثانيتها : ما يشترك بينه وبين الأمارات، وهو طريقته المطلقة للواقع، والأولى مختصة به، وملاك حكم العقل بحجته ليس هو الأولى، بل الملاك فيه هي الحيثية الثانية، ولذلك تقوم الأمارات مقامه، بل الأمارات من المصاديق الحقيقية له، وحينئذ فلو قامت أمارة معتبرة على بعض الأطراف مفصلاً، فالمعلوم بوصف كونه معلوماً وإن كان مردداً، ولكن ما قام عليه الطريق القاطع للعدر ليس مردداً، كما هو ملاك حكم العقل بحجته العلم، وما بقي على إجماله ليس ملاكاً لحكم العقل^(١).

أقول : يرد عليه : أنه لو كان ملاك حكم العقل بحجته العلم هو طريقته المطلقة، لا جهة طريقته التامة، فهو مستلزم لحجته جميع الأمارات والطرق بذواتها وأنفسها؛ لأنها - حينئذٍ - واجدة لما هو ملاك حكم العقل بحجتها، وهو طريقته المطلقة وعدم إمكان تصرف الشارع فيها إثباتاً ونفيًا، كما في القطع؛ لعدم الفرق بينهما على ما ذكره^٢ مع أنه لا يلتزم بذلك.

والحل : هو أن ملاك حكم العقل بحجته العلم هي الجهة الأولى - أي تمامية كشفه عن الواقع - والأمارات فاقدة لها، فالأولى في جواب استدلال الأخباريين لوجوب الاحتياط في المقام هو ما ذكرناه.

الوجه الثاني : التمسك بأصالة الحظر في الأشياء

الثاني من وجهي الاستدلال بحكم العقل لوجوب الاحتياط في الشبهات التحريمية؛ هو التمسك بأصالة الحظر في الأشياء.

استدل لها : بأن جميع الموجودات والكائنات في العالم ملك لله تعالى، ولا

يجوز التصرف في ملك الغير بغير إذنه عقلاً، فالعبد المملوك له تعالى لا يجوز له أن يتصرف في موجودات العالم - سوى الضروريات وما يختل بتركه النظام إلا بإذنه تعالى - ومن جعلتها الشبهات التحريمية إلا فيما قام الدليل على صدور الإذن فيه منه تعالى، وحيث أنه لم يثبت الإذن منه تعالى في الشبهات التحريمية، فلا يجوز له ارتكابها عقلاً^(١).

أقول : هذه المسألة مما لا ربط لها بالمقام، فإن محط البحث وموضوعه فيها : هو أنه هل الأصل في الأشياء - قبل ورود الشريعة وبعث الرسل وإنزال الكتب وصدور الأوامر والنواهي - هو الحظر وعدم جواز التصرف فيها؛ لما ذكر من الدليل عليه، أو أن الأصل فيها الإباحة؟

فهذا البحث جارٍ ولو مع العلم بعدم ورود النهي، بخلاف البحث فيما نحن فيه، فإن موضوعه ومورد النزاع فيه: هو أنه لو احتمل النهي والتحريم في مورد في خصوص الشبهات التحريمية، فهذا الاحتمال هل هو منجز للواقع لو فرض ثبوت التحريم واقعاً فيه، وصح العقاب عليه، كما هو مدعى الأخباري، أو لا؛ لقبح العقاب بلا بيان عقلاً ونحوه من الأدلة المتقدمة للبراءة ولو فرض وجود النهي واقعاً، كما هو مدعى الأصولي .

وحينئذٍ فيمكن للقائل بالحظر في المسألة الأولى أن يذهب إلى البراءة في المسألة الثانية، كما أنه يمكن للقائل بالإباحة في المسألة الأولى أن يختار الاحتياط في المسألة الثانية .

والسر في ذلك : هو أنه لا ارتباط بين المسألتين؛ لتغاير موضوعيهما، ومحط البحث فيهما، وعدم التلازم بينهما، فالاستدلال لوجوب الاحتياط بذلك فاسد.

١ - أنظر فرائد الأصول : ٢١٤ سطر ١، وكفاية الأصول: ٣٩٦، ونهاية الدراية ٢: ٢٠٤ - ٢٠٥

وأما الحق في تلك المسألة : فهو أنه لا إشكال في الإباحة، وما ذكره من الدليل على الحظر - من أن الأشياء ملك لله تعالى، ولا يجوز التصرف في ملك الغير إلا بإذنه - فاسد؛ لأنه إن أريد من الملك هو الاصطلاحي العرفي الاعتباري؛ أي اعتبار الإضافة بين المالك والمملوك، كما يقال: هذا ملك لزيد، فهو مقطوع الفساد. وإن أريد به ما ذكره الفلاسفة من المعنى لملكه تعالى؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^(١) من جهة أنه تعالى خالقها وصانعها فهو صحيح، لكن الإذن في التصرف فيها واقع منه تعالى؛ لأن المراد من الإذن - حيثئذ - هو الإذن التكويني، ولا يقدر أحد على شيء إلا بإذنه تعالى.

تنبيهات

وهنا أمور لابد من التنبيه عليها :

التنبيه الأول

اشتراط جريان البراءة بعدم وجود أصل موضوعي

أن أصالة الحل والبراءة إنما تجري - في الموارد التي اخترنا جريانها فيها - فيما لم يكن هناك أصل موضوعي أو غيره مقدّم عليها بنحو الحكومة أو الورود، فإنه مع جريان الأصل الموضوعي المذكور لا مجال لأصالة البراءة، فلو شك في امرأة أنها زوجته أو أجنبية، لا يجوز النظر إليها اعتماداً على أصالة الحل؛ لجريان عدم تحقق الزوجية بينهما الحاكمة على أصالة الحل، وكذا لو شك في لحم أو

حيوان أنّه حلال أو لا، فإنّه لا مجال لجريان أصالة الحلّ فيه؛ بناء على جريان أصالة عدم التذكية، أو عدم قابليّة الحيوان للذبح.

حول أصالة عدم التذكية

ولكن وقع الكلام بين الأعلام في جريان أصالة عدم قابليّة الحيوان المشكوك في قابليّته للتذكية، وكذلك أصالة عدم التذكية وعدمه، ولا بأس بصرف عنان الكلام إلى ما هو مقتضى القواعد الأصوليّة وإن كان خارجاً عن المقام، فنقول: الشبهة في المقام: إمّا حكميّة، كما لو شكّ في حيوان - كالأرنب - أنّه قابل للتذكية أو لا، وكذلك الحيوان المتولّد من المأكول لحمه كالغنم والغير المأكول كالكلب، ولم يتبع أحدهما في الاسم، بل كان طبيعة ثالثة، ومثل الشبهة المفهوميّة، كما لو شكّ في صدق مفهوم الكلب على الجرّي، وكما لو شكّ في شرطيّة شيء في التذكية وتحققها، كاستقبال الذابح، وكما لو شكّ في مانعيّة شيء كالجلل، فإنّ الشبهة في جميع هذه الصور حكميّة.

وإمّا موضوعيّة، كما لو شكّ في حيوان أنّه كلب أو غنم، وكما لو وجد لحم مطروح لم يعلم أنّه من مذكّي أو لا، وكما لو شكّ في تحقّق ما هو شرط للتذكية المعلوم شرطيّة، كالاستقبال بالمذبوح المعلوم شرطيّة، أو شكّ في وجود مانع كالجلل المعلوم مانعيّة، فإنّ الشبهة في تلك الموارد موضوعيّة.

ثمّ إنّ في حقيقة التذكية وجوهاً واحتمالات :

أحدها : أنّها أمرٌ مركّب من أمور ستّة :

١ - استقبال المذبوح.

٢ - التسمية.

٣ - الذبح بالحديد.

٤- إسلام الذابح.

٥- فزى الأوداج الأربعة.

٦- قابليّة الحيوان للتذكية.

الثاني: أنّها عنوان بسيط يحصل ويتحقّق بهذه الأمور الستّة ، وهذه الأمور محصّلة ومحقّقة لها .

الثالث: أنّها عبارة عن عنوان منتزع من هذه الأمور الستّة متّحد معها في الخارج.

الرابع: أنّها مركّبة من الأمور الخمسة المذكورة، سوى قابليّة المحل لكنّها متقيّدة بها في تحقّقها.

الخامس: أنّها عبارة عن عنوان منتزع عن أمور خمسة مقيّدة بقابليّة المحلّ لها.

السادس: أنّها عبارة عن عنوان بسيط يحصل من الأمور الخمسة بشرط قابليّة المحلّ لها.

إذا عرفت ذلك نقول: لا بدّ من البحث في جريان أصالة عدم قابليّة المحلّ لها وعدمه، ثمّ البحث - على فرض جريانها - في جريان أصالة عدم التذكية وعدمه. ذكر شيخنا الحائري رحمته (١) في بيان جريان أصالة عدم القرشيّة ما يستلزم القول بجريان أصالة عدم قابليّة الحيوان للتذكية فيما نحن فيه، وإن لم يتعرّض له في خصوص هذا المقام، لكنّ المسألتين من وادٍ واحد.

وحاصله: أنّ العوارض على قسمين: عارض الوجود، وعارض الماهيّة، وعلى أيّ تقدير فالعرض: إمّا لازم أو مفارق، فالعرض اللازم للماهيّة كالزوجيّة للأربعة، على إشكال ومسامحة في التعبير عن ذلك بالعرض، والعارض المفارق لها

كعروض الوجود لها، أو عوارض الوجود المفارقة، فإنها عارضة للماهية - أيضاً - بالتبع للوجود على مسامحة في التعبير في جميع ذلك، والعرض اللازم للوجود كنوريته ومظهريته بنفسه، والعرض المفارق له كالبياض والسواد.

إذا عرفت ذلك فلاريب في أن القرشية وقابلية المحل للتذكية ليستا من عوارض ماهية المرأة والحيوان، وهو واضح، بل هما من عوارض الوجود، فإذا شك في امرأة أنها قرشية أو لا، يُشار إليها، فيقال: هذه المرأة لم تكن قرشية في الأزل؛ لأن القرشية من عوارض الوجود، فقبل وجودها لا يمكن أن تكون قرشية، فيستصحب عدم قرشيتها إلى الآن، وكذلك في الحيوان المشكوك قابليته للتذكية وعدمها.

أقول: يرد عليه أولاً: أن هذا الأصل غير صحيح؛ وذلك لأن الموضوع للحكم برؤية الدم في المرأة والنجاسة والحرمة في الحيوان - فيما نحن فيه - إما هو المرأة الغير القرشية أو الحيوان الغير القابل للتذكية بنحو الإيجاب العدولي؛ أي معدولة المحمول.

وإما هو بنحو الموجبة السالبة المحمول؛ أي المرأة التي ليست قرشية أو الحيوان الذي ليس قابلاً للتذكية.

وإما بنحو السالبة المحصلة مع حفظ الموضوع ووجوده؛ أي الحيوان الموجود الغير القابل للتذكية والمرأة الموجودة الغير القرشية.

وإما بنحو السالبة المحصلة الأعم من صورة عدم الموضوع وعدم المحمول، لكن هذا الفرض الأخير مستحيل؛ لأنه يمتنع أن يثبت حكم ثبوتي - كالحرمة والنجاسة ورؤية الدم - لموضوعٍ عديم؛ لأن مع عدم وجود الحيوان والمرأة كيف يمكن الحكم بنجاسته وحرمته ورؤيتها الدم؟!

فلا بد أن يكون الموضوع هو أحد الأنحاء الثلاثة المتقدمة، وحينئذ فليس

للمستصحب حالة سابقة متيقنة فيها؛ لأنه لم يتحقق في الزمان السابق وجود الحيوان متصفاً بعدم قابليته للتذكية، ولا المرأة متصفة بعدم القرشية؛ كي يستصحب. فإن قلت: يمكن استصحاب عدم القرشية ولو في حال عدم وجود المرأة في الزمان السابق - أي عدم الأزلي - وكذلك في الحيوان.

قلت: استصحاب هذا عدم الأزلي لا يثبت أن هذه المرأة الموجودة متصفة بعدم القرشية، وهكذا استصحاب كل عام أو كلي لإثبات خاص وفرد، فإنه مثبت. فإن قلت: يمكن أن يؤخذ الموضوع مركباً من المرأة وعدم قرشيتها، لا بنحو التقييد، بل هما معاً، فأحد جزئي الموضوع متحقق بالوجدان، وهي المرأة، والآخر يُحرز بالاستصحاب؛ أي استصحاب عدم الأزلي للقرشية.

قلت: نعم، لكن لابد من ملاحظة الأدلة، وأن الموضوع فيها أخذ كذلك أو لا، وليس في الأدلة الشرعية ما يدل على ذلك.

مضافاً إلى أنه لا يمكن استصحاب عدم القرشية في الجزء الآخر بنحو الأعم من عدم الموضوع؛ لأن فرض عدم الموضوع منافٍ لفرض وجود المرأة؛ أي الجزء الآخر.

وبعبارة أخرى: فرض انتفاء القرشية بانتفاء موضوعها مناقض لفرض وجود المرأة، فلا بد في استصحاب عدم القرشية في المقام من حفظ وجود الموضوع، ويجيء فيه ما ذكرناه: من عدم وجود الحالة السابقة في المقام.

وثانياً: لو سلمنا ذلك لكن يشترط في الاستصحابات الموضوعية أن يترتب عليها أثر شرعي؛ بأن يكون هناك كبرى كلية تنطبق على الموضوع المستصحب، كما لو فرض أنه ورد في الشرع: أن كل ما لا يقبل التذكية فهو غير مذكي، فباستصحاب عدم قبوله للتذكية يترتب عليه الحكم المذكور في الكبرى؛ لأن المستصحب من مصاديق موضوعها، لكن لم يرد في الشريعة كبرى كذلك موضوعها

الحيوان الغير القابل للتذكية، بل الأحكام الواردة في الأدلة الشرعية هي أنّ المذكيّ حلال وطاهر، والغير المذكيّ حرام ونجس، ولا يثبت باستصحاب عدم قبول التذكية أنّ الحيوان غير مذكيّ يترتب عليه حرمة ونجاسته لأنّه حكم عقلي لحكم العقل بانتفاء المركّب بانتفاء أحد جزئيه أو شرطه، ولا فرق في ذلك بين الوجوه الستّة المتقدّمة في معنى التذكية وحقيقتها.

فتلخص : أنّ أصالة عدم قابليّة الحيوان للتذكية : إمّا غير جارية، أو غير نافعة.

وأما أصالة عدم التذكية : فهي - أيضاً - كذلك : إمّا غير جارية، أو غير مفيدة؛ لأنّها مثبتة؛ وذلك لأنّ موضوع الحرمة والنجاسة: إمّا هو الحيوان الميتة، أو الحيوان الغير المذكيّ بنحو الموجبة المعدولة المحمول وإمّا الحيوان الذي ليس بمذكيّ بنحو الموجبة السالبة المحمول، أو الحيوان مسلوباً عنه التذكية مع حفظ وجود الموضوع.

ثمّ إنّ التذكية : عبارة عن إزهاق روح الحيوان بكيفيّة خاصّة بيّنها الشارع، وهي اجتماع الأمور الستّة.

وأما عدم التذكية فهي :

إمّا عبارة عن عدم إزهاق الروح بنحو السلب المطلق.

أو أنّها عبارة عن إزهاق الروح بكيفيّة أخرى غير ما عيّنها الشارع.

أو إزهاق الروح بغير الكيفيّة الخاصّة بنحو الموجبة المعدولة المحمول.

أو الإزهاق الذي ليس بالكيفيّة الخاصّة بنحو الموجبة السالبة المحمول.

أو الإزهاق مسلوباً عنه الكيفيّة الخاصّة بنحو السالبة المحصّلة، مع حفظ

وجود الموضوع لا بنحو التقييد.

هذا بحسب التصرّح العقلي.

وأما بحسب التصديق والإمكان : فلا يمكن أن يكون عدم التذكية عبارة عن عدم إزهاق الروح بنحو السلب المطلق الأعم من عدم الموضوع، وهو الحيوان، أو مع وجوده وحياته، أو بعد موته، مع إزهاقه بغير الكيفية الخاصة، فإنه لا يمكن اعتبار ذلك موضوعاً لحكمٍ ثبوتيٍّ في مقام الجعل.

وكذلك بنحو السالبة المحصلة الأعم من عدم الموضوع والمحمول؛ فإنه لا يمكن أن يؤخذ موضوعاً لحكمٍ شرعيٍّ.

وكذلك لو فرض أنه مركّب من إزهاق الروح وعدم الكيفية الخاصة .
مضافاً إلى إشكال آخر فيه : وهو أنه لا يمكن اعتبار ذلك موضوعاً إن أريد من عدم الكيفية الأعم من عدم الموضوع، وهو الإزهاق، فإنه يُنافي فرض وجود الجزء الآخر؛ أي الإزهاق.

إذا عرفت ذلك نقول : إن أريد من استصحاب عدم التذكية استصحاب عدمها الأعم من عدم الموضوع وعدم المحمول - أي استصحاب العدم الأزلي ولو قبل وجود الحيوان أو حال حياته - فهو مثبت؛ لما عرفت من أن استصحاب العام أو الكلّي لا يثبت الخاص والجزئي، وما نحن فيه من هذا القبيل؛ لأنه لا أثر شرعيّ يترتب على القدر المشترك، بل هو مترتب على إزهاق روح الحيوان بغير الكيفية الشرعيّة، أو الذي ليس بالكيفية الخاصة، أو بنحو السالبة المحصلة مع حفظ وجود الموضوع، واستصحاب الأعم لا يثبت ذلك.

وإن أريد استصحاب عدم التذكية مع حفظ الموضوع فلاحالة سابقة متيقّنة له.
ويظهر ممّا ذكرنا : حال التفصيلات التي ذكرها القوم، مثل التفصيل بين كون التذكية وعدمها أمرين وجوديّين فلا تجري، وبين غيره من الصور فتجري فيها، كما اختاره في «الكفاية»^(١).

وكالتفصيل بين الأحكام الوجودية المترتبة على الغير المذكى فلا تجري،
وبين الأحكام العدمية فتجري، كما اختاره الفقيه الهمداني رحمته (١).
وكذلك التفصيل بين أن يفسر عدم التذكية بإزهاق الروح بغير الكيفية الخاصة
بنحو الموجبة المعدولة المحمول، وبين تفسيره بنحو السالبة المحصلة، فنجري على
الثاني دون الأول، كما اختاره الشيخ الأعظم رحمته (٢).
ولا بأس بالتعرض لما اختاره الفقيه الهمداني رحمته في طهارته (٣) وتعليقته على
الفرائد: من التفصيل بين الأحكام الوجودية وبين العدمية، الأولى مثل الحلّة
والطهارة وجواز الصلاة فيه، والثانية إعدامها (٤).
ويظهر هذا التفصيل من الشيخ رحمته (٥) أيضاً.
توضيحه بتقرير منّا : أنّ الأحكام الوجودية المذكورة مسببة عن أسباب
حادثه، وهي التذكية، ومع عدمها تنعدم تلك الأحكام، ومع الشك في التذكية - التي
هي سبب لها - يستصحب عدمها فيترتب عليه عدم الطهارة والحلّة وعدم جواز
الصلاة فيه، فإنّه يكفي فيه عدم وجود سببها المحرز بالأصل.
أقول : يرد عليه أولاً : أنّه إن أراد أنّ موضوع الأحكام العدمية المذكورة، هو
عدم التذكية بنحو السلب المطلق الصادق مع عدم وجود الحيوان، ومع وجوده
وحياته، ومع وجوده وإزهاق روحه لا مع الشرائط المعتبرة فيها شرعاً، فقد تقدّم
استحالة ذلك، والظاهر أنّه لم يرد ذلك أيضاً.
وإن أراد أنّه لما كان سبب الأحكام الوجودية المذكورة هي التذكية، فمع

١ - يأتي التعرض له عن قريب .

٢ - فرائد الأصول : ٢٢٣ سطر ٨ .

٣ - مصباح الفقيه، الطهارة : ٦٥٣ سطر ٢٠ .

٤ - حاشية المحقق الهمداني على الرسائل : ٩١ سطر ٢٨ .

٥ - أنظر فرائد الأصول : ٣٧٣ - ٣٧٤ .

عدمها المحرز بالأصل يحكم بعدم تلك الأحكام؛ ضرورة عدم المسبب عند عدم السبب.

ففيه : أنك قد عرفت : أنَّ لعدم التذكية - أي عدم إزهاق الروح مع الكيفية المعتبرة الخاصّة - ثلاثة مصاديق ؛ أي يتحقّق في ثلاثة موارد :
الأوّل : في مورد عدم وجود الحيوان رأساً .
الثاني : في صورة وجوده وحياته .

الثالث : في مورد وجوده وإزهاق روحه لا مع الشرائط الستّة، وحينئذ فإن أراد استصحاب عدم التذكية بنحو العموم الشامل لجميع الأقسام الثلاثة فقد عرفت - أيضاً - أنَّ استصحاب العامّ والسلب المطلق لا يثبت الخاصّ والسلب الرابط .
وبعبارة أخرى : استصحاب عدم التذكية بنحو الإطلاق، الشامل لصورة عدم وجود الموضوع رأساً، لا يثبت أنَّ هذا الحيوان الخاصّ الذي زهق روحه غير مذكّي.

وإن أراد استصحاب خصوص هذا القسم أي عدم تذكية هذا الحيوان الذي زهق روحه، فلا حالة سابقة له متيقّنة؛ لأنّه لم يكن في السابق زمان تيقّن فيه وجود هذا الحيوان الزاهق روحه بدون الكيفية الخاصّة ليستصحب.

وثانياً : ما ذكره : من أنَّ الأسباب إنّما هي للحليّة والطهارة وجواز الصلاة لا لعدمها، يمكن منعه، فإنّ المجعول هو الحرمة؛ لقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَلْمِيتَةُ﴾^(١)، وكذلك عدم جواز الصلاة فيه، ويكفي في جواز الصلاة في كلّ شيء لم يرد فيه النهي، وكذلك الطهارة.

أصالة عدم التذكية في الشبهة الموضوعية

هذا كله في الشبهة الحكمية، وأمّا الشبهة الموضوعية، كما لو وجد هناك حيوان زهق روحه، لكن لا يعلم أنّه مذكّي بالكيفية الشرعية أو لا، وكما لو شكّ في وجود شرط أو عدم مانع، وفرض عدم أصل يُحرز به ذلك، فأصالة عدم التذكية جارية فيه مع قطع النظر عن الإشكال المتقدم الساري في جميع أقسام الشبهة. وأمّا لو شكّ في قطعة لحم أو جلد أنّها من الغنم المذكّي الموجود، أو من الغير المذكّي الموجود، فإن قلنا: إنّ التذكية وعدمها من أوصاف الغنم، لا من أجزائها - كما هو الحق - فلا أصل يجري في هذه القطعة من اللحم أو الجلد يحرز به أنّها من المذكّي أو من غيره؛ لعدم جريان الأصل في الغنمين؛ للعلم بأنّ أحدهما غير مذكّي، والمفروض عدم جريانه في أجزاء الغنم. وإن قلنا: بأنّ التذكية وعدمها من أوصاف أجزاء الغنم، فأصالة عدم التذكية في هذه القطعة جارية.

هذا إذا كان كلّ واحد من المذكّي والغير المذكّي معلوماً متعيّناً، ولو اشتبه أحدهما بالآخر مع العلم بأنّ أحدهما غير مذكّي، فإن قلنا بجريان الأصل في أطراف العلم الإجمالي - لعدم استلزامه المخالفة العملية - فأصالة عدم التذكية جارية في القطعة، فيحكم بطهارتها وحليّتها، والجلد المأخوذ من أحدهما. وإن قلنا بعدم جريانه في أطراف العلم الإجمالي مطلقاً أو قلنا بتساقطهما، وحيثنّ تصل النوبة إلى أصالتي الحليّة والطهارة؛ سواء قلنا بجريانهما في خصوص الغنمين، وإجراء حكم الملاقى والملاقى بالنسبة إلى القطعة؛ ليكون الحكم فيها تابعاً لهما، أم قلنا بجريانهما في كلّ واحد من الغنمين والقطعة، فيتساقط الأصلان في كلّ واحد منهما، ولا أصل غيرهما يُحرز به الطهارة والحليّة ولا عدمهما.

هذا كله إذا فرض الغنمان في مورد الابتلاء.

وأما مع خروجهما عن مورد الابتلاء فالأصل في المأخوذ منه هذه القطعة جارٍ ولو على القول بعدم جريان الأصول في الخارج عن مورد الابتلاء؛ لأنّ هذه القطعة منه مورد الابتلاء، فأصالة عدم التذكية في المأخوذ منه هذه القطعة لامانع من جريانها، فيحكم بعدم التذكية فيه؛ لعدم الفرق في جريان الأصل بين أن يكون أصل الغنم المأخوذ منه هذه القطعة مورداً للابتلاء أو القطعة المأخوذة منه كذلك، ولا معارض لهذا الأصل؛ لعدم جريانه في الطرف الآخر لخروجه عن مورد الابتلاء رأساً.

ولو كان المأخوذ منه هذه القطعة خارجاً عن مورد الابتلاء، والآخر داخلياً فيه، فأصالة عدم التذكية جارية في كلّ واحد منهما؛ أمّا في المأخوذ منه هذه القطعة فلما ذكر: من أنّ هذه القطعة داخلة في مورد الابتلاء، وهو كافٍ في جريان الأصل في المأخوذ منه الخارج عنه، وأمّا في الآخر فلاّن المفروض دخوله في مورد الابتلاء، فيتساقط الأصلان أيضاً.

وأما التفصيل بين الطهارة والحليّة الذي ذكره صاحب «الروضة»^(١)، وأطال الميرزا النائيني^(٢) الكلام فيه، فهو - أيضاً - غير صحيح، ولا يهمنّا التعرّض له.

١ - الروضة البهيّة ١ : ٢١ سطر ١٤ .

٢ - فوائد الأصول ٣ : ٣٨٤ .

التنبيه الثاني في حسن الاحتياط

لاريب في حسن الاحتياط عقلاً ولو في الموارد التي قلنا بجريان البراءة العقلية والنقلية أو العقلية فقط فيها، لكن استشكل في المقام بوجهين: أحدهما: أنه يعتبر في الإطاعة والعبادة قصد التقرب وقصد عنوان الطاعة، وهو متعذر في الموارد التي يشك فيها في التكليف؛ لتوقفه على العلم التفصيلي بأن المأتي به إطاعة ومما يتقرب به إلى الله تعالى، والمفروض عدم العلم بذلك^(١). ثانيهما: أنه لا بد في تحقق الامتثال والإطاعة من انبعاث المكلف نحو الفعل عن بعث المولى، وهذا إنما يتحقق إذا علم بتعلق الأمر به تفصيلاً، والمفروض أن المكلف لا يعلم بذلك في موارد الشك في التكليف، فالانبعاث فيها إنما هو عن احتمال البعث، لا عن البعث الواقعي^(٢). أقول: أما الوجه الأول ففيه: أنه لا دليل على لزوم العلم بأن المأتي به عبادة وإطاعة؛ لا عقلاً، ولا نقلاً:

أما عقلاً: فلأن الأمر لا يدعو إلا إلى متعلقه ومتعلق الأوامر هو الطابع فلا داعية للأمر إلا إلى نفس الطبيعة، فيتحقق الامتثال بها كيفما اتفق، فمجرد الإتيان بمتعلق الأمر كافٍ في تحقق الامتثال، ولا يفتقر إلى قصد عنوان الطاعة. وأما نقلاً: فلعدم ما يدل عليه إلا الإجماع الذي ادعاه السيد الرضي^(٣) على وجوب قصد الوجه في العبادة، المتوقف على العلم بأن المأتي به واجب، وهو ليس

١ - أنظر فرائد الأصول : ٢٢٨ سطر ١٧ .

٢ - أنظر فوائد الأصول ٣ : ٧٣ .

حجّة في المسألة التي هي من المسائل الكلاميّة العقلية؛ لاحتمال استناد المجمعين إلى حكم العقل، وعدم احتمال وجود نصّ معتبر فيه لم يصل إلينا ليستكشف به رأي المعصوم؛ لما عرفت من أنّ المسألة كلاميّة، لا فرعيّة.

وأما الوجه الثاني: فيرد عليه النقض بما إذا قطع بالتكليف والأمر مع مخالفة اعتقاده للواقع؛ لعدم الأمر والتكليف في الواقع، فما يقال في الجواب عن ذلك يقال في الجواب عن إشكال محتمل التكليف.

والذي يحسم مادة الإشكال هو أن يقال: أمّا في صورة القطع بالتكليف المخالف للواقع، فنلتزم بعدم تحقّق عنوان الطاعة فيها، فلو قطع اثنان كلّ بتكليف، وطابق اعتقاد أحدهما للواقع، وخالف قطع الآخر له فإنّ الباعث للقاطع نحو الفعل بالذات وإن كان هي الصورة الذهنيّة التي هي المعلومة بالذات، لا الخارج الذي هو معلوم بالعرض، لكن حيث إنّ الصورة الذهنيّة كاشفة عن الواقع وفانية فيه، فكأنّ القاطع لا يرى إلّا الواقع، والمفروض أنّ اعتقاد الجاهل المركّب مخالف للواقع، وليس له واقع، كي تكشف الصورة الذهنية عنه، ومع عدم وجود التكليف فيه واقعاً أصلاً، كيف يُعدّ فعله طاعة؟ بخلاف الآخر، فإنّه لأجل علمه بالتكليف الموجود في الواقع المعلوم بالعرض، يعدّ فعله طاعة.

وأما في محتمل التكليف، فكما لا دليل عقلاً ولا نقلاً على اعتبار قصد الوجه والجزم بالنيّة في العبادات، كذلك لا يُعتبر في تحقّق الامتثال فيها العلم بوجود التكليف وقصد عنوان الإطاعة والامتثال؛ لعدم داعويّة الأمر إلّا إلى متعلّقه، ومتعلّق الأوامر هو نفس الطبايع، فمجرد الإتيان بالطبيعة كافٍ في تحقّق الامتثال؛ لعدم اعتبار قصد عنوان الإطاعة والعبادة في امتثالها.

نعم، قام الدليل على اعتبار قصد التقرب به إلى الله تعالى، لا بقصد الرياء ونحوه، فيكفي إيجاد متعلّق الأمر بقصد القربة.

وأما ما يقال : من أن للامتنال أربع مراتب، الامتنال العلمي التفصيلي، والامتنال العلمي الإجمالي، والامتنال الظني التفصيلي، والامتنال الاحتمالي، وأنه لا يجوز الاكتفاء بالمرتبة اللاحقة منها مع إمكان الامتنال بالمرتبة السابقة في جميع المراتب^(١).

فهو ممنوع : بل يكفي الامتنال الاحتمالي مع إمكان الامتنال العلمي التفصيلي؛ الذي يحصل بالرجوع إلى مدارك المسألة، وتحصيل العلم بالتكليف. فتلخص : أن الاحتياط ممكن وحسن في جميع الشبهات البدئية الوجوبية والتحريمية حتى في العبادات.

ثم على فرض التنزل وتسليم اعتبار قصد الإطاعة وعنوان العبادة المتوقف على العلم بالأمر، هل يمكن تحقق ذلك بنفس أوامر الاحتياط أو لا؟

الحق عدمه؛ لأن شمول أوامر الاحتياط لذلك، يتوقف على إمكان الاحتياط بقصد عنوان الطاعة، المفروض توقفها على أوامر الاحتياط، وهو دور واضح.

فإن قلت : أوامر الاحتياط متعلقة بذات العمل الذي احتمل وجوبه، لا بالعمل المقيّد بأنه محتمل الوجوب؛ بأن يؤخذ قيد احتمال الوجوب في المأمور به، فإن كان متعلقها عملاً توصلياً يكفي الإتيان به بلا قصد الأمر المتعلق به، وإن كان متعلقها العمل العبادي - يعني لو تعلّق الأمر به كان عبادة - فلا بد من قصد الأمر المتعلق به، وهو الأمر بالاحتياط، فيقصد التقرب به وامتناله.

قلت : ليس كذلك، بل أوامر الاحتياط متعلقة بعنوان الاحتياط المفروض توقفه على الأمر، ولهذا تشمل أوامر الاحتياط فعل محتمل الوجوب وترك محتمل الحرمة، وليس ذلك إلا لأجل أنها عامّة تشمل كليهما، وهو دليل على عدم تعلّق

الأمر بذات العمل.

وقال الميرزا النائيني رحمته في المقام ما ملخصه: قد يتعلّق أمران - أحدهما توصلي وجوبي، والآخر تعبدّي ندبي - بشيء واحد، كما لو نذر الإتيان بصلاة الليل، فإنّ الأمر المتعلّق بصلاة الليل ندبيّ تعبدّي، والأمر بالوفاء بالنذر توصلي وجوبي، فالأمر النذري يكتسب العباديّة من الأمر الندبي، والأمر الندبي يكتسب الوجوب من الأمر النذري، وقد لا يتّحد متعلّقهما، كالأمر بالوفاء بعقد الإجارة التي متعلّقتها أمر عبادي، كما لو أستاذجر أحداً على الإتيان بالصلاة الواجبة عن الغير، فإنّ الأجبر إنّما يُستأجر لتفريغ ذمّة الغير، فالإجارة إنّما تتعلّق بما في ذمّة المنوب عنه، وما في ذمّته هي الصلاة الواجبة أو المستحبّة بوصف أنّها واجبة أو مستحبّة، فمتعلّق الأمر الإجاري إنّما هي الصلاة المقيّدة بأنّها مستحبّة للمنوب عنه، لا بذات الصلاة بما هي هي، ومتعلّق الأمر الاستحبابي إنّما هي نفس الصلاة، فلا يتّحد الأمر الاستحبابي مع الأمر الوجوبي الإجاري، وما نحن فيه من هذا القبيل؛ لأنّ الأمر بالاحتياط لم يتعلّق بذات العمل مرسلّاً عن قيد أنّه محتمل الوجوب، بل التقييد بذلك مأخوذ في موضوع أوامر الاحتياط، وإلاّ لم يكن من الاحتياط في شيء، بخلاف الأمر المتعلّق بالعمل المحتاط فيه، فإنّه على تقدير وجوده الواقعي إنّما يتعلّق بذات العمل، فلم يتّحد متعلّق الأمرين حتّى يكتسب الأمر بالاحتياط العباديّة من الأمر المتعلّق بالعمل لو فرض أنّه تعلّق به الأمر العبادي^(١)، انتهى ملخصه.

أقول: يرد عليه أولاً؛ بأنّه لا يمكن تعلّق أمرين مستقلّين بشيء واحد إلاّ أن يكون أحدهما تأكيداً للآخر؛ لاستحالة تعلّق إرادتين مستقلّتين بشيء واحد، كما قرّر في محلّه، كما لا يمكن تعلّق حُبّين أو شوقين كذلك بشيء واحد. وثانياً؛ الأمر النذري فيما ذكره من المثال ليس متعلّقاً بذات صلاة الليل، بل

هو متعلق بعنوان الوفاء بالنذر، غاية الأمر أنَّ الإتيان بصلاة الليل - في المثال - في الخارج من مصاديق الوفاء بالنذر، وهو مصداق صلاة الليل - أيضاً - فهو مَجْمَع العنوانين اللذين تعلق بكل واحد منهما أمر مستقل، وذلك ممكن، كما تقدّم في مسألة اجتماع الأمر والنهي.

وثالثاً: على فرض الإغماض عن ذلك، وتسليم إمكان تعلق أمرين مستقلين بشيء واحد، لا دليل على اكتساب أحد الأمرين الوصف الفاقد له من الآخر الواجد له، فإنّ ذلك مجرد دعوى لا دليل عليها، بل الدليل على خلافها، فإنّ لكل من الأمرين - اللذين أحدهما وجوبي، والآخر استحبابي - مبادٍ غير ما هو للآخر من المبادي، ولا يُعقل تبدل مباديهما باتّحاد متعلقهما، كما لا يخفى. فتلخص: أنَّ الإشكال في المقام منحصر في لزوم الدور الذي ذكرناه.

الاستدلال بأخبار (من بلغ)

ثمَّ إنّ يمكن الاستدلال لإمكان الاحتياط بأخبار (من بلغ) التي هي المدرك للتسامح في أدلة السُنن، مثل صحيحة هشام بن سالم عن الصادق عليه السلام قال: (من بلغه عن النبي شيء من الثواب فعمله، كان أجر ذلك له وإن كان رسول الله ﷺ لم يقله)^(١) إلى غير ذلك من الأخبار الواردة في ذلك^(٢)؛ وذلك لأنّه يُستفاد منها: أنّه في محتمل التكليف لأجل قيام خبر ضعيف غير معتبر، لو فعل ذلك رجاء ذلك الثواب واحتمال التكليف، لم يكن ذلك تشريعاً محرّماً، بل هو جائز يُثاب عليه

١ - المحاسن: ٢٥ / ٢، وسائل الشيعة ١: ٦٠، كتاب الطهارة، أبواب مقدّمة العبادات، الباب ١٨، الحديث ٣.

٢ - الكافي ٢: ٧١ / ١ و ٢، ثواب الأعمال: ١٦٠ / ١، باب ثواب من بلغه شيء من الثواب فعمل به، وسائل الشيعة ١: ٥٩، كتاب الصلاة، أبواب مقدّمة العبادات، الباب ١٨.

بذلك، وهي تدلّ على أنّه يُتاب عليه وإن لم يكن الواقع كذلك، لكن يُستفاد منها مفروغية ترتّب الثواب على نفس العمل لو فرض وجود التكليف به واقعاً وكونه المأمور به؛ أي ثواب نفس ذلك العمل.

والحاصل؛ أنّه يُستفاد منها؛ أنّه لو فعل محتمل التكليف يترتب عليه ثواب نفس العمل؛ سواء كان محققاً وثابتاً في الواقع أم لا، وهذا ممّا لا إشكال فيه. وإنّما الإشكال والخلاف في أنّها هل تدلّ على استحباب ذلك العمل الذي بلغه، كما اختاره في «الكفاية»^(١)، أو أنّها في مقام جعل حجّية خبر غير الثقة - أيضاً - في المندوبات والمكروهات، كما اختاره الميرزا النائيني رحمته حيث إنّ ذكر فيها احتمالات، واختار منها أنّها في مقام إثبات مسألة أصولية، وهي حجّية خبر الواحد وإن لم يوجد فيه الشرائط المعتبرة للحجّية، وفي الحقيقة هذه الأخبار مخصّصة لما دلّ على اعتبار الوثاقة في حجّية خبر الواحد، وأنّ هذا الشرط - أي الوثاقة - إنّما هو في غير المندوبات والمكروهات، وإنّما تعتبر في الخبر القائم على وجوب شيء أو حرمة فقط.

ثمّ استشكل على نفسه: بأنّه كيف يمكن هذا التخصيص مع أنّ بينهما عموماً من وجه؛ حيث إنّ ما دلّ على اعتبار الشرائط يعمّ الخبر الدالّ على الوجوب والاستحباب، وأخبار (من بلغ) وإن اختصّت بالخبر الدالّ على الاستحباب، إلّا أنّها تعمّ الخبر الواجد للشرائط وفاقدها، ففي الخبر القائم الغير الواجد للشرائط على الاستحباب يقع التعارض بينهما، ولا وجه لتقديم أخبار (من بلغ) على ما دلّ على اعتبار الشرائط في حجّية الخبر بنحو الإطلاق؟!.

وأجاب: مضافاً إلى أنّه يمكن أن يقال: إنّ أخبار (من بلغ) ناظرة إلى أدلّة اعتبار الوثاقة في الخبر، وأنّ هذا الشرط لا يعتبر في الخبر القائم على الاستحباب،

فهي حاكمة على ما دلّ على اعتبار الشرائط في حجّية خبر الواحد، وفي مورد الحكومة لا تلاحظ النسبة بينهما .

ومضافاً إلى أنّ الترجيح لأخبار (من بلغ) بعمل المشهور بها. أنّه لو قدّم ما دلّ على اعتبار الشرائط في حجّية أخبار الآحاد مطلقاً، لم يبقَ لأخبار (من بلغ) مورد ومصدق، بخلاف ما لو قدّمنا أخبار (من بلغ) على تلك الأدلّة، فإنّ الواجبات والمحرمات تبقى مشمولة لها^(١). انتهى.

وذكرت^(٢) في ضمن الوجوه التي احتملها في الروايات : احتمال أنّ قوله : (فعله) جملة خبريّة في مقام الإنشاء بمعنى «فليفعّل» مثل قوله عليه السلام : (يعيد الصلاة)^(٣) في مقام الأمر بالإعادة^(٤).

أقول : المتبادر عرفاً من هذه الروايات هو أنّ ذلك منهم عليه السلام نظير الجعل في الجمالة، إلّا أنّه جعل فيها الثواب للعمل على كلّ تقدير؛ سواء طابق الواقع أم لا؛ حتّى للمكلّفين على المحافظة على الأعمال المندوبة، فجعل الثواب على فرض عدم مصادفة البالغ للواقع - أيضاً - لئلا يتركه المكلّفون، كما أنّه جعل الثواب لمقدمات بعض العبادات كالحجّ؛ حتّى وتحريضاً على الإتيان به، وحينئذٍ فلا تدلّ تلك الروايات على استحباب ذلك العمل الذي بلغه ثوابه، كما ذهب إليه في «الكفاية».

ثم إنّ ما أفاده الميرزا النائيني رحمه الله أيضاً محلّ إشكال :

أمّا أولاً : فلاّنه لا تنافي بين أخبار (من بلغ) وبين أدلّة اعتبار الوثاقة في حجّية خبر الواحد؛ لأنّهما مثبتان، وقد قرّر في محله^(٥) عدم التنافي بين

١ - فوائد الأصول ٣ : ٤١٣ - ٤١٤ .

٢ - تهذيب الأحكام ٢ : ١٤٣ / ١٨ ، الاستبصار ١ : ٣٥١ / ٥ ، وسائل الشيعة ٤ : ٧١٦ ، كتاب

الصلاة، أبواب تكبيرة الإحرام، الباب ٢، الحديث ٥.

٣ - فوائد الأصول ٣ : ٤١٢ .

٤ - تهذيب الأصول ٢ : ٧٨ .

المثبتين^(١).

وثانياً : ما ذكره - من حكومة هذه على تلك الأدلة - فيه : أن الحكومة إنما هي فيما إذا كان أحد الدليلين ناظراً بنفسه إلى الآخر ومفسراً له عرفاً، مثل (لا شك لكثير الشك)^(٢) بالنسبة قوله ~~طائلاً~~ : (إذا شككت فابن على الأكثر)، وما نحن فيه ليس كذلك؛ لعدم النظر في هذه الأخبار إلى أدلة اعتبار الوثيقة في خبر الواحد عرفاً؛ لتكون حاکمة عليها.

وثالثاً : ما أفاده : من عمل المشهور بهذه الأخبار في الجواب عن الإشكال الذي ذكره. فيه : أنه لا يتعين كون الوجه في عمل المشهور بها هو تقديمهم لها على تلك الأدلة، بل يمكن ذلك لوجوهٍ أخرى .

ورابعاً : ما ذكره : من عدم بقاء المورد لهذه الأخبار لو قدمت الأدلة الدالة على اعتبار الوثيقة في المخبر.

فيه : أنه على فرض تسليمه ليس ذلك من المرجحات لتقديم هذه الأخبار، بل لابد من إجراء قواعد التعارض بينهما - من التخيير أو التساقط - على فرض تعارضهما.

التنبيه الثالث

اختلاف أصالة البراءة باختلاف متعلقات الأحكام

تختلف أصالة البراءة بحسب أنحاء تعلق الأوامر والنواهي بالمتعلقات؛ أي:

- ١ - ولا يخفى أن اعتبار العدالة والوثاقة ليس معناه إلا عدم اعتبار خبر غير الموثق، وإلا فلا معنى لاعتبارها، فمفاد دليل اعتبارها عدم حجّية خبر غير الموثق مطلقاً. المقرّر حفظه الله .
- ٢ - هذه قاعدة مستفادة من الروايات، راجع وسائل الشيعة ٥ : ٣٢٩، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ١٦.

بحسب اختلاف متعلقاتها.

توضيح ذلك: أن الأمر والنهي قد يتعلقان بنفس الطبيعة لا بشرط، ولازم ذلك كفاية الإتيان بفرد منها - في الأوامر - في تحقق الامتثال؛ لأن كل واحد من أفرادها هو تمام الطبيعة المطلوبة، وهذا ممّا لا إشكال فيه.

وإنما الإشكال في أنه لو أتى المكلف بفردين منها أو أكثر دفعة واحدة، فهل يستحقّ مثوبة واحدة، أو أنه يستحقّ مثوبات متعدّدة حسب تعدّد الأفراد المأتي بها؟ وجهان:

قد يقال بالثاني؛ وذلك لما عرفت من أن الطبيعة التي فرض تعلّق الأمر بها متكرّرة بذاتها في الخارج بعدد تكثر أفرادها؛ بحيث يكون كل واحد من أفرادها تمام الطبيعة المطلوبة، فكل واحد من الأفراد مطلوب مستقلّ، وهو يقتضي ترتّب الثواب على كل واحد منها مستقلّاً، نظير الواجب الكفائي على احتمال ذكرناه في بابها، وهو أنه يجب على كل واحد من المكلفين الإتيان به؛ بحيث لو أتى به جميعهم استحقّ كل واحد منهم المثوبة، ولكن يكفي إتيان واحد منهم به.

فإن قلت: مقتضى ذلك هو أن ترك كل واحد من أفراد الطبيعة عصيان واحد، فيتحقّق بترك الطبيعة عصيانات عديدة كثيرة.

قلت: ليس كذلك؛ لأنّه مع ترك جميع الأفراد يكون قد ترك الطبيعة المأمور بها، فقد خالف أمراً واحداً، وهو الأمر بالطبيعة، فلا يستحقّ إلا عقوبة واحدة.

ولكن يرد على هذا القول: أنه فرق بين الواجب الكفائي وبين ما نحن فيه؛ حيث إنّه في الواجب الكفائي لكلّ مكلف تكليف مستقلّ، فالأمر المتعلّق بالواجب الكفائي متوجّه إلى جميع أفراد المكلفين، فهو أوامر متعدّدة حسب تعدّد أفراد المكلفين ومقتضاه ترتّب الثواب على كل واحد منها، بخلاف ما نحن فيه، فإنّه ليس فيه إلا أمر واحد متعلّق بالطبيعة، ومقتضاه ترتّب مثوبة واحدة على امتثاله، وعقوبة

واحدة على مخالفته وتركها.

هذا في الأمر المتعلق بالطبيعة.

وأما النهي المتعلق بالطبيعة - مثل : «لا تشرب الخمر» - فلا إشكال في الفرق بينه وبين الأمر، فإن الطبيعة المأمور بها يكفي في امتثاله الإتيان بفرد منها مرة واحدة، ويسقط الأمر بها، بخلاف النهي المتعلق بالطبيعة، فإنه لابد في امتثاله من ترك جميع أفرادها، ومع ترك فردٍ منها فقط لا يسقط النهي، بل هو باقٍ بحاله، وكذلك لو ارتكب فرداً منها.

وهذا ممّا لا إشكال فيه.

وإنما الإشكال في وجه ذلك وسره، مع أنّ متعلقهما واحد، فإنه لا يصحّ ذلك على طبق الموازين العقلية.

فإنّ ما ذكره بعضهم : من أنّ الطبيعة توجد بوجود فردٍ منها، وانعدامها إنّما هو بانعدام جميع أفرادها، فلها وجودات متعدّدة وعدم واحد^(١).

فاسدٌ، فإنه قد حقّق وقرّر في محلّه: أنّه كما أنّ لها وجودات متعدّدة، كذلك لها أعدام متعدّدة، فوجود كلّ فردٍ منها وجود لها، وعدم ذلك الفرد عدم لها، وعدم فردٍ آخر منها عدم آخر لها.

والحقّ : أنّ هذا الفرق بينهما عرفيٌّ عقلائي، فالنهي إذا تعلّق بالطبيعة فعند العرف والعقلاء امتثال ذلك النهي إنّما هو بترك جميع أفرادها، بخلاف الأمر، فالفرق بينهما عقلائي لا عقلي.

وقد يتعلّق الأمر والنهي بصرف الوجود الذي لا تكثر فيه، ومقتضى تعلّق الأمر به هو كفاية الإتيان بفردٍ من الأفراد؛ سواء قلنا بأنّه عنوان بسيط والأفراد محصّلة له، أم قلنا بأنّه عنوان منتزِع من الأفراد متحد معها في الوجود، ويوجد

بوجود الأفراد، وحيث إنَّ صرف الوجود لا يتكرَّر، فليس له إلا امتثال واحد ومثوبة واحدة، وكذلك لو تعلَّق النهي به.

وقد يتعلَّق الأمر والنهي بالأفراد بنحو الاستغراق، مثل : «أكرم كلَّ عالم»؛ لما عرفت من أنَّ لفظة «كلَّ» ونحوها موضوعة للكثرة، والأمر المتعلَّق به ينحلَّ عرفاً إلى أوامر متعدّدة حسب تعدّد أفراد مدخوله، وكذلك بالنسبة إلى المكلفين، فلكلِّ واحد منهم أمر مستقلٌّ يثاب على امتثاله، ويُعاقب على تركه، وكذلك لو تعلَّق النهي بها كذلك.

وقد يتعلَّق الأمر والنهي بمجموع الأفراد باعتبارها أمراً واحداً، مثل : «أكرم مجموع العلماء»؛ بحيث لو أخلَّ بإكرام واحد منهم لما حصل الامتثال أصلاً، ويتحقّق العصيان والمخالفة بترك إكرام واحدٍ منهم، وترتّب العقوبة عليه، وترتّب على إكرام مجموعهم مثوبة واحدة.

وذكر بعض الأعاظم (الميرزا النائيني رحمته) هنا قسماً آخر : بأن يتعلَّق الأمر أو النهي بشيء بنحو المعدولة المحمول، مثل : «كُن لا شارب الخمر»^(١). ولكن مرجعه إلى أحد الأقسام المذكورة، وليس قسماً مستقلاً برأسه.

إذا عرفت ذلك نقول : لو شكَّ في فرد بنحو الشبهة الموضوعيّة فيما لو تعلَّق الأمر بالأفراد بنحو الاستغراق، مثل : «أكرم كلَّ عالم»، وشكَّ في أنَّ زيدا عالم أو لا، أو قال : «لا تصلِّ في وِبر ما لا يؤكل لحمه»، وشكَّ في لباس أنَّه منه أو ممّا يؤكل لحمه، فقد يقال بعدم جريان البراءة العقليّة فيه؛ لأنَّ ما هو وظيفة الشارع من البيان قد صدر منه ووصل إلينا، فلو ترك إكرام المشكوك أنَّه عالم، وصادف كونه عالماً في الواقع، فهو ليس بمعذور؛ لعدم جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ لما عرفت من صدور ما هو وظيفة الشارع من البيان بقوله : «أكرم كلَّ عالم»، ولا يجب عليه غير

ذلك من بيان أن هذا الفرد عالم، أو ليس بعالم، ولا مؤمن من العقوبة فيه عقلاً^(١). وفيه : أن البيان الكلّي وإن كان صادراً قطعاً، لكن المفروض أن الحكم متعلّق بكلّ فرد فردٍ، غاية الأمر أنّه ليس بنحو التفصيل؛ بأن يقول : «أكرم زيدا وأكرم عمراً» وهكذا، بل بنحو الإجمال بقوله : «أكرم كلّ عالم»، فكما إذا لم يعلم بتعلّق وجوب الإكرام بزيد في الأوّل - أي إذا تعلّق الحكم بكلّ فرد فرد بنحو التفصيل - لا يجب إكرامه لجريان قاعدة القبح، كذلك فيما لو صدر الحكم بنحو الإجمال والكلّي الاستغراقي؛ لعدم الفرق بين الصورتين إلّا بالإجمال والتفصيل.

لأقول : إن الحكم متعلّق بالأفراد المعلومة، بل أقول: إنّه متعلّق بالأفراد الواقعيّة للعلماء، لكن العقاب على المشكوك عالميّة منها عقاب بلا حجة وبيان، فلا إشكال في جريان البراءة العقلية في الفرد المشكوك.

فإن قلت : مقتضى ذلك البيان جواز التمسك بالعام في الشبهات المصادقية للمخصّص، كما لو قال : «أكرم العلماء، ولا تكرم الفساق منهم»، وشك في أن زيدا العالم فاسق أو لا بنحو الشبهة الموضوعيّة، فلم تعلم حرمة إكرام زيد، والمفروض أنّه عالم، فيتمسك بأكرم العلماء في وجوب إكرامه.

قلت : الحكم بعدم جواز التمسك بالعام في الشبهات المصادقية للمخصّص، ليس لأجل عدم جريان البراءة العقلية في الشبهات الموضوعيّة؛ ليرد ما ذكر، بل إنّما هو لأجل ما ذكرناه في محله : من أنّه يعتبر في جواز التمسك بالظواهر - مضافاً إلى الصدور والظهور وحجّيتها - إحراز تطابق الإرادة الجدّيّة مع الإرادة الاستعماليّة، وزيد في المثال المذكور وإن كان من المصاديق المشتبهة للمخصّص، فليس المخصّص حجة فيه، ولكن لا يجوز التمسك بالعام - أيضاً - لعدم إحراز تطابق الجدّ والاستعمال فيه.

نعم أصالة تطابقهما جارية فيما لو شك في أصل التخصيص، لكن فيما نحن فيه - أي ما كان أصل التخصيص معلوماً، وشك في فرد أنه من مصاديق ذلك المخصّص أو لا - فإن الأصل المزبور من الأصول العقلائية، وليس بناؤهم عليه في هذا المقام، ولا أقل من الشك في بنائهم عليه فيه، فالمقام من المصاديق المشتبهة لهذا الأصل العقلائي.

وبالجملة : الوجه فيما ذكرناه - من جريان البراءة العقلية - عدم تعلّق الحكم بعنوان محصّله الأفراد حتى يقال : إن الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة البقينية، كما هو كذلك لو تعلّق الأمر بمجموع الأفراد، كما سيحيى بيانه، بل الحكم فيما نحن فيه متعلّق بنفس الأفراد؛ أي كلّ فرد فرد، غاية الأمر أنه بنحو الإجمال والكلي الاستغراقي، فالعقاب على المشكوك عقاب بلا بيان ولا حجة.

ثم إنّه ذكر الميرزا النائيني رحمته لبيان جريان البراءة العقلية في الشبهات الموضوعية، ما حاصله : أنّ التكاليف الشرعية إنّما صدرت على نهج القضايا الحقيقية التي تنحل إلى قضية شرطية، مقدّمها وجود الموضوع، وتاليها عنوان المحمول، فلا بد من فرض وجود الموضوع في ترتّب الحكم، فمع العلم بعدم وجود الموضوع خارجاً يعلم بعدم فعليّة التكليف، ومع الشك في وجوده يُشكّ في فعليّته؛ لأنّ المناط في صحّة العقوبة عقلاً هو أن يكون التكليف قابلاً للباعثية والداعوية، وذلك لا يكون إلّا بعد العلم بتحقّق الموضوع وانطباق الكبرى المجعولة الشرعية عليه، والفرض عدم العلم بتحقّق الموضوع في المقام، فلا تصحّ العقوبة عليه^(١). انتهى.

أقول : على فرض تسليم أنّ التكاليف الشرعية على نهج القضايا الحقيقية، إنّ القضية الحقيقية من القضايا البتية، ولذا قسّموا القضايا البتية إلى الحقيقية

والخارجية، وجعلوا الشرطية في مقابل البتية^(١)، ولا تنحل القضايا الحقيقية إلى الشرطية، وليس ذلك مقصوداً ومراداً للمحققين من المنطقيين أيضاً.

وبالجملة: لا فرق بين القضية الحقيقية والخارجية في أن كل واحدة منهما من القضايا البتية لا الشرطية، بل الفرق بينهما إنما هو في أن الموضوع في الحقيقة جعل بنحو لا تنحصر أفراده في الأفراد الموجودة بالفعل فقط، بل الأعم من الموجودة المحققة والمقدرة؛ وأن المراد كلما لو وجد فرد منه ولو بعد أزمنة كثيرة ينطبق عليه ذلك الموضوع، ويترتب عليه الحكم، مثل «النار حارة»، ومثل ﴿لِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتِطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾^(٢)، فمتى تحقق عنوان المستطيع إلى يوم القيامة، ووجد فرد منه، وصدق عليه عنوانه، يترتب عليه وجوب الحج، فحيث إن الموضوع فيها كذلك قالوا: إنها في قوة قضية شرطية، لا إنها قضية شرطية حقيقة، بخلاف القضايا الخارجية، فإن الموضوع فيها عنوان لا ينطبق إلا على الأفراد الموجودة المحققة خارجاً بالفعل فقط، مثل: «قتل من في العسكر».

فما ذكره تتو من الوجه لجريان البراءة العقلية في الشبهات الموضوعية لا يخلو عن الإشكال، بل الوجه فيه ما ذكرناه.

هذا كله فيما لو تعلق الحكم بالأفراد بنحو الاستغراق.

وأما لو تعلق بمجموع الأفراد فلا ريب في أن الامتثال في مثل «أكرم مجموع العلماء» إنما يتحقق بإكرامهم جميعاً؛ بحيث لو ترك واحداً منهم لما حصل الامتثال أصلاً وإن أكرم الباقيين منهم، ويتحقق العصيان بذلك، ومع إكرام جميعهم يترتب عليه مشوبة واحدة.

وهذا مما لا إشكال فيه.

١ - شرح المنظومة (قسم المنطق): ٤٦ و ٥٠.

٢ - آل عمران (٣): ٩٧.

وإنما الإشكال فيما لو شك في فرد أنه عالم أو لا، فهل الشك في ذلك من قبيل الشك بين الأقل والأكثر الارتباطيين، كما هو مختار الميرزا النائيني رحمته فيتفرع عليه جريان البراءة فيه؛ بناءً على جريانها في الأقل والأكثر الارتباطيين؟ قال رحمته : إنه لا فرق بينه وبين ما لو تعلّق الحكم بالأفراد بنحو الاستغراق - كما في الفرض السابق - إلا أن الشك فيه من قبيل الأقل والأكثر الاستقلاليين، وما نحن فيه من قبيل الارتباطيين^(١).

وفيه : أنه قد ذكرنا في مسألة دوران الأمر بين الأقل والأكثر، أنه قد يكون الجزء المشكوك مما يشك في صدق عنوان المأمور به بدونه، كالركوع في الصلاة مثلاً، ففي مثل ذلك لا تجري البراءة، ولا بدّ من الإتيان به؛ لأنّ مع تركه لم يعلم بتحقيق المأمور به الواجب ولو على القول بالأعم، بخلاف ما لو لم يكن كذلك، كما لو فرض صدق الصلاة على الفاقدة للسورة ولو بناءً على القول بالأعم، فإذا شك في وجوب السورة فهي مورد جريان البراءة؛ لأنّ المفروض صدق الصلاة على الفاقدة لها، وجزئية السورة غير معلومة.

وما نحن فيه من قبيل الأول؛ لأنّ نسبة الأفراد إلى عنوان مجموع العلماء نسبة المحصّل إلى العنوان المحصّل، والعلم باشتغال الذمّة بوجوب إكرام مجموع العلماء يقتضي العلم بالفراغ والخروج عن عهدة هذا التكليف، ومع ترك إكرام المشكوك يشك في صدق العنوان المعلوم اشتغال الذمّة بوجوبه، فلا بدّ من الإتيان به ليحصل العلم بالفراغ. هذا فيما لو تعلّق الأمر بالمجموع.

أمّا لو تعلّق النهي به فلا مانع من جريان الأصل في الفرد المشكوك، كما لو شك في أن مجموع الفساق في مثل قوله : «لا تكرم مجموع الفساق»، هي العشرة أو التسعة؛ للشك في أن زيداً فاسق أو لا، فإنّ العقاب على إكرام التسعة فقط - بترك

إكرام زيد المشكوك - عقاب بلا بيان وحجة لعدم العلم بذلك^(١).

ولو تعلّق الأمر بصرف الوجود فلا مجرى لأصالة البراءة؛ لأنّه مع الإتيان بالفرد المشكوك يشكّ في الامتثال والإتيان بالمأمور به المعلوم وجوبه؛ سواء قلنا بأنّه عنوان بسيط والأفراد محصّلة له، أم قلنا بأنّه عنوان منتزع من الأفراد، ووجوده بعين وجود الأفراد التي هي منشأ انتزاعه.

ولو تعلّق النهي بصرف الوجود فلا مانع من جريان أصالة البراءة في المشكوك فرديّته.

وكذلك لو تعلّق الأمر بالطبيعة، فإنّه لا يجري الأصل في الفرد المشكوك فرديّته لها، بخلاف ما لو تعلّق النهي بها.

والسرّ في جميع الموارد التي قلنا فيها بجريان أصالة البراءة في الفرد المشكوك في الشبهات الموضوعيّة، هو أنّ الكبرى الكليّة الشرعيّة ليست حجة في الصغرى المشكوكة، وإنّما تنتج إذا انضمت إليها صغرى معلومة.

ثمّ إنّه هل يوجد في المقام أصل موضوعيّ يُحرز به الموضوع أو لا؟

فنقول: أمّا في صورة تعلّق الأمر بجميع الأفراد بنحو الاستغراق، مثل «أكرم كلّ عالم» لو شكّ في فرد أنّه عالم أو لا مع كونه عالماً سابقاً، فيستصحب علمه، فيحكم عليه بوجوب الإكرام، ومع عدم كونه عالماً سابقاً، ففي جريان استصحاب ذلك عدم، فيترتب عليه عدم وجوب إكرامه، تأمّل وتردّد^(٢).

وأما في صورة تعلّق الأمر أو النهي بالمجموع فباستصحاب عالميّة زيد -

١ - يمكن أن يقال بعدم الفرق بين الأمر والنهي لو فرض أنّ نسبة الأفراد إلى المجموع نسبة المحصّل إلى المحصّل، وأنّ الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني. المقرّر حفظه الله.

٢ - لافرق بين أن يكون الحالة السابقة لفرد هو العلم أو عدم العلم إذ لا يعتبر في الاستصحاب إلّا اليقين السابق والشكّ اللاحق من غير فرق بين الوجود والعدم. المقرّر حفظه الله.

مثلاً - لا يثبت موضوع الحكم، وأنّ الموضوع مركّب منه ومن سائر أفراد العلماء، ولا باستصحاب عدم عالميته يثبت أنّ موضوع الحكم هو باقي الأفراد لأنّ موضوع الحكم في الكبرى ليس هو نفس المستصحب ليرتّب عليه حكمها، بخلاف الفرض الأوّل؛ حيث إنّ متعلّق الحكم فيه نفس الأفراد، فالمستصحب فيه هو عين الموضوع الذي تعلّق به الحكم.

نعم لو فرض أنّ المجموع في الفرض الثاني هو هذه التسعة، وشكّ في ذلك لأجل احتمال زوال علم أحد الأفراد، أو لاحتمال صيرورة فرد آخر عالماً، فباستصحابه يترتّب عليه الحكم. وكذا الكلام لو تعلّق الحكم بصرف الوجود.

التنبيه الرابع

في دوران الأمر بين التعيين والتخيير

البحث فيما لو شكّ في واجب أنّه تعينيّ أو تخييريّ. وقبل بيان ما هو الحقّ في جريان البراءة فيه وعدمه، لابدّ من تقديم أمور: الأمر الأوّل: قد تقدّم في مباحث الألفاظ معنى الوجوب التخييري، وبيان دفع الإشكالات الواردة عليه، مثل لزوم تعلّق الإرادة والبعث بالأمر المبهم وغير ذلك، وأنّه قد يتعلّق الغرض بأحد أمرين ليس بينهما جامع يتعلّق الأمر به، أو أنّ بينهما جامعاً بعيداً يحتاج في تعلّق الأمر به إلى بيان أفراده، ومعه يصير الأمر بالجامع لغواً. فيقول: «افعل هذا أو ذاك»، والواجب التخييري عبارة عن ذلك. وأمّا ما تقدّم من المحقّق الخراساني رحمته الله من إنكاره للواجب التخييري؛ لأنّ الغرض الواحد لا يصدر من اثنين بما هما اثنان؛ لأنّ الواحد لا يصدر إلّا من

الواحد^(١)، وأنَّ كلَّ ما هو ظاهر في ذلك فالواجب الذي تعلّق الأمر به في الواقع هو الجامع بينهما، وأنَّ التخيير بين أفرادهِ عقليّ، لا شرعيّ^(٢).

ففيه : مضافاً إلى ما تقدّم من الإشكال عليه بأنّ مورد قاعدة «الواحد لا يصدر إلّا من الواحد» هو الواحد الحقيقي البسيط من جميع الجهات، والإغماض عن عدم جريانها في مثل المقام من الأمور الاعتباريّة، أنّ الملحوظ في هذا التقسيم إنّما هو البعث والإرادة، وأنّهما لو تعلّقوا بواحد معيّن فالواجب تعيينيّ، ولو تعلّقوا بأحد أمرين يحصل الغرض بأحدهما فهو تخييريّ، وليس ذلك التقسيم مربوطاً بالغرض ليقال: إنّ الواحد لا يصدر إلّا من الواحد، كيف ولو كان المناط هو الغرض في الواجبات ففي الصلاة أغراض متعدّدة مختلفة، كالتقرّب إلى الله، وأنّها «معراج المؤمن»^(٣)، و«قربان كلّ تقّي»^(٤)، وغير ذلك، فالمناط في هذا التقسيم ليس هو وحدة الغرض وتعدّده.

مع أنّه قد يكون للمولّى غرضان يكفيه أحدهما، وبينهما التضادّ ولا يجتمعان أصلاً، ولا جامع بينهما حتّى يقال: إنّ الواجب هو ذلك الجامع، فلا محيص - في مثل ذلك - عن القول بالوجوب التخييري.

وكذلك لو لم يكن بين الغرضين تضادّ، لكن فرض أنّ في الجمع بينهما مفسدة، كما لو تعلّق الغرض إمّا بإكرام التجّار أو الفقراء، مع تحقّق المفسدة في إكرام جميعهم، فإنّه لا محيص إلّا بأن يقول: أكرم التجّار أو الفقراء.

١ - الأسفار ٧ : ٢٠٤ .

٢ - كفاية الأصول : ١٧٤ .

٣ - إشارة إلى ما في الحديث من أنّ الصلاة معراج المؤمن، اعتقادات المجلسي : ٣٩ .

٤ - إشارة إلى ما في الحديث من أنّ الصلاة قربان كلّ تقّي، الكافي ٣ : ٢٦٥ / ٦ ، الفقيه ١ :

٦٣٧ / ١٣٦ ، وسائل الشيعة ٣ : ٣٠ ، كتاب الصلاة، أبواب اعداد الفرائض، الباب ١٢ ،

الحديث ١ .

وبالجملة : ما ذكره في «الكفاية» محل إشكال بل منع.
الأمر الثاني : ذكر الميرزا النائيني رحمته : أن الواجب التخييري على ثلاثة أقسام:

الأول : بحسب الجعل الابتدائي؛ بأن كان الخطاب من أول الأمر خطاباً تخييرياً ذا أفراد، في مقابل الواجب التعييني، مثل وجوب الخصال الثلاث في بعض الكفارات تخييراً.

الثاني : التخيير الناشئ عن تزامن الحكيم وتمانع الخطابين في مقام الامتثال، وليس أحدهما أولى من الآخر بالرعاية وأهم مع أنهما بحسب أصل الجعل والتشريع مطلقان بالنسبة إلى حال اجتماع كل منهما مع الآخر، وليس بين متعلقيهما تمانع وتضاد، ولكن عَرَضُ التمانع والتضاد في مقام الامتثال؛ لعدم تمكن المكلف من الجمع بين امتثاليهما، فلا بد - حينئذٍ - من تقييد الإطلاق في كل واحد منهما عقلاً - في مقام الامتثال - بصورة عدم الإتيان بالآخر؛ لأن المفروض عدم تمكن المكلف من الجمع بينهما، واشتراط التكليف بالقدرة ضروري.

الثالث : التخيير الناشئ عن تعارض الحجّتين وتنافي الطريقتين، كتعارض فتوى المجتهدين المتساويين، أو تعارض الخبرين المتنافيين المتساويين؛ أي المتعادلين^(١). انتهى.

أقول : يرد عليه :

أولاً : أن ما ذكره في القسم الثاني : من تقييد إطلاق كل منهما عقلاً، فيه ما تقدّم سابقاً من أنه لا سبيل للعقل إلى تقييد إطلاق الحكم الشرعي؛ إذ ليس لأحد الحاكمين تقييد إطلاق حكم حاكم آخر، بل إطلاقهما باقي بحاله في حال التزام، غاية الأمر أن المكلف معذور في ترك امتثال أحدهما إذا أتى بالآخر.

وثانياً: أنَّ ملاك التقسيم هو اختلاف الأقسام بنفسها، مثل: الكلمة: إمَّا اسم، أو فعل، أو حرف، والتخيير في الأقسام الثلاثة التي ذكرها لا ملاك له، غاية الأمر أنَّ ما فيه التخيير مختلف، واختلافه لا يوجب اختلاف الأقسام وتكثيرها، وإلَّا فالأقسام تزيد على ما ذكره، فإنَّ التخيير قد يقع في باب الكفارات، وقد يقع بين القصر والإتمام في أماكن التخيير، وغير ذلك.

ولكن سيأتي البحث عن كلِّ واحد من الأقسام الثلاثة التي ذكرها رحمته فيما سيأتي إن شاء الله.

الأمر الثالث: الملاك كلُّ الملاك في جريان البراءة العقلية هو الشكُّ في التكليف، كما أنَّ الملاك في الحكم بالاشتغال هو الشكُّ في سقوط التكليف بعد العلم بشبوته وأمَّا اشتراط كون المرفوع ممَّا في رفعه الامتنان وأمراً مجعولاً - أي: ممَّا تناله يد الوضع والرفع الشرعيين - فهو من شرائط البراءة النقلية لا العقلية.

الأمر الرابع: ذكر بعض الأعاظم: أنَّه كما يمكن اشتراط التكليف بشرط في عالم التشريع - كاشتراط وجوب الحج بالاستطاعة - كذلك يمكن حدوث اشتراط للتكليف في مرحلة بقائه، كما لو فرض اشتراط وجوب الصلاة بقاءً بعدم الصيام، وهذا ان الفرضان متعاكسان في جريان البراءة والاشتغال عند الشكِّ فيهما، فلو شكَّ في إطلاق التكليف واشتراطه في الابتداء، فالأصل يقتضي البراءة عند عدم وجود ما يشكُّ في شرطيته؛ للشكِّ في التكليف حينئذٍ.

ولو شكَّ فيهما في الثاني - أي: بقاءً - فالأصل يقتضي الاشتغال؛ لأنَّ مرجعه إلى الشكِّ في سقوط التكليف بالإتيان بالصلاة^(١). انتهى.

أقول: القسم الثاني الذي ذكره غير متصور، وهو اشتراط التكليف في مرحلة البقاء فقط؛ وذلك لأنَّه إن أراد أنَّ الحكم مطلق ومشروط معاً فهو محال، وإن أراد

أنّه مطلق ابتداءً في الواقع، ثمّ بدا له الاشتراط بقاءً، فهو بداءٌ مستحيل بالنسبة إليه تعالى، وإن أراد أنّه مطلق في وقت معيّن وإلى حدّ معيّن كالزوال، ومشروط بعد ذلك الوقت والحدّ، فهو منجزّ في الابتداء، ومشكوك بعد ذلك الحدّ والوقت؛ للشكّ في ثبوته بعد هذا الوقت عند عدم ما احتمال اشتراط التكليف به، فما ذكره ليس قسماً آخر.

أنحاء الشكّ في التعيين والتخيير

إذا تمهّد ذلك فاعلم: أنّ الشكّ في واجب أنّه تعينيّ أو تخيريّ يتصوّر على أقسام:

الأوّل: أن يعلم بوجوب شيء قطعاً ويشكّ في آخر أنّه عدلّ له حتّى يكون الأوّل - الذي عُلِمَ وجوبه - أحدَ فردي الواجب المخير، أو لا بل هو - أي الأوّل - واجب معيّن؛ لا يقوم مقامه شيء آخر، ولا عدلّ له.

الثاني: أن يعلم بوجوب شيئين، ولكن يشكّ في أنّ كلّاً منهما واجب تخييراً؛ وأنّ أحدهما عدلّ للآخر يقوم مقامه، ويكفي الإتيان بأحدهما، أو أنّهما واجبان كلّ واحد منهما تعيناً.

الثالث: ما لو علم بوجوب شيء، وعلم بأنّ شيئاً مسقط للأوّل، ولكن شكّ في أنّ إسقاطه من جهة وجوبه من جهة أنّه عدلّ له تعلق به الوجوب أيضاً تخييراً، أو أنّه مستحبّ أو مباح يسقط الأوّل من جهة انتفاء ملاك وجوب الأوّل بإتيانه أو لجهة أخرى.

ثمّ إنّّه اختلف في معنى الوجوب التخييري على أقوال:

الأوّل: أنّ كلّ واحد من الأفراد واجب مشروط بعدم وجود الآخر، فالشكّ في الوجوب التخييري مرجعه إلى الشكّ في إطلاق التكليف في كلّ واحد منهما.

واشتراطه^(١).

الثاني : ما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله^(٢)، وتبعه شيخنا الحائري رحمته الله في «الدرر»^(٣) : من أن الوجوب فيه متعلق بالجامع بين الأفراد.

الثالث : ما هو المختار من أن الوجوب التخييري سنخ خاص من الوجوب، متعلقه مردد بين أكثر من واحد، في قبال الوجوب التعيني الذي متعلقه شيء واحد معين.

وقد عرفت أنه ذكر الميرزا النائيني رحمته الله للواجب التخييري أقساماً ثلاثة، وإن أوردنا عليه ما تقدم، لكن لا بأس بالتعرض لصورة الشك في كل واحد من الأقسام التي ذكرها :

أما القسم الأول الذي ذكره، وهو أن يجعل التخيير في ابتداء الجعل والتشريع، مع البناء على أن معنى الوجوب التخييري: هو تعلق الوجوب بكل واحد من الأفراد مع التقييد بعدم الآخر، فمرجع الشك في وجوب الفعل تعييناً أو تخييراً إلى الشك في ثبوت التكليف مع فقد ما احتمل اشتراطه به؛ لأنه مع احتمال اشتراطه بما هو مفقود لا يعلم بتعلق التكليف به متعيناً، فتجري البراءة بالنسبة إلى وجوبه التعيني.

وأما بناءً على ما اختاره في «الكفاية» في معنى الوجوب التخييري: من أن الوجوب متعلق بالجامع بين الأفراد، فذكر شيخنا الحائري رحمته الله في «الدرر» فيه وجهين:

الأول : أن تعلق التكليف بهذا الموضوع معلوم، ويشك في أنه هل يسقط بإتيان شيء آخر أم لا؟ فمقتضى الاشتغال بالحكم الثابت يقيناً اليقين بالفراغ عن

١ - أنظر ما قرره المحقق النائيني في فوائد الأصول ١ : ٢٣٢ - ٢٣٣ .

٢ - كفاية الأصول : ١٧٤ .

٣ - درر الفوائد : ٤٨١ .

عهدة التكليف.

الثاني : أنَّ مرجع الشكِّ في المقام إلى الشكِّ في الإطلاق والتقييد؛ لأنَّ الشَّيْئين إن اتَّحدا في الأثر فاللازم عند العقل استناد ذلك الأثر إلى الجامع، وحينئذٍ فمرجع الشكِّ في التعيين والتخيير إلى أنَّ التكليف الواجب، هل هو متعلِّق بالجامع بين الفردين، أو بخصوص ذلك الفرد؟ فالمرجع هو البراءة عن الخصوصية الفردية للشكِّ فيها.

ثمَّ اختار الأول؛ لأنَّ الأمر بالخصوصية الفردية معلوم، وهو حجةٌ للمولى على العبد، وسقوطه بالفرد الآخر مشكوك^(١). انتهى.

أقول : تعلُّق الأمر بخصوص ذلك الفرد وإن كان معلوماً، لكنَّه مردّد بين الإرشادي الذي لا يترتّب عليه شيء على فرض كون الواجب هو الجامع، وبين المولوي على فرض تعيُّنه، فمقتضى الأصل هو البراءة عن وجوب الخصوصية الفردية.

وذكر المحقِّق العراقي: أنَّ الطلب في الواجب التعييني متعلِّق به بشرائحه وجوده على جميع التقادير؛ سواء أتى بشيء آخر أم لا، ومقتضاه النهي عن ضده العام؛ أي الترك أيضاً على جميع التقادير.

وأما في الواجب التخييري فالطلب فيه ناقص، فإنَّه متعلِّق به لا على جميع التقادير، بل على فرض عدم الإتيان بالعدل، ومقتضاه النهي عن ضده على فرض عدم الإتيان بالعدل أيضاً، لا مطلقاً، فالطلب في الأول طارد لجميع أنحاء عدمه ويسدّ جميعها، بخلافه في الثاني فإنَّه طارد للعدم على فرض عدم الإتيان بالصوم، ومقتضى هذا العلم الإجمالي تحصيل البراءة اليقينية بالإتيان بصيام ستين يوماً.

فاستشكل على الميرزا النائيني رحمته القائل بالبراءة عن التعينية^(١). انتهى
ملخص كلامه رحمته.

وفيه : أولاً : أن التفصيل الذي ذكره في مقام الفرق بين الواجب التعيني والتخييري، عبارة أخرى عما ذكره الميرزا النائيني رحمته : من اشتراط الوجوب في كل واحد من الأطراف بعدم الإتيان بالآخر^(٢)، غاية الأمر أنه عبّر بلفظ الاشتراط، ولم يعبر المحقق العراقي بلفظ الاشتراط، بل بما يرادفه.

وثانياً : قد عرفت سابقاً تسالمهم على عدم اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده العام؛ بمعنى الترك، بمعنى تركّب الواجب من وجوب الفعل وحرمة الترك؛ بأن يترتب عليه عقوبتان، فما ذكره : من حرمة ترك الواجب المعين على جميع التقادير؛ لاقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده العام، وحرمة ترك الواجب المخير لا مطلقاً، بل على تقدير عدم الإتيان بالعدل؛ لما ذكر، ممنوع.

وثالثاً : على فرض تسليم اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده العام وحرمة الترك، لكن ما ذكره رحمته من الاستدلال للاشتغال هو عين المدعى، لأن المفروض الشك في أنه واجب تعييناً أو تخييراً، مع العلم الإجمالي بأصل الوجوب.

وحينئذ فنقول : إن مراده رحمته وجوب الإتيان بما احتمل وجوبه، كالصيام في المثال، مع أنه على فرض الإتيان بالعتق لا حجة على وجوبه والتكليف به؛ لعدم العلم الإجمالي حينئذ؛ لاحتمال أن يكون الواجب في الواقع تخييراً وقد أتى بأحد الأفراد، فالشك حينئذ في أصل ثبوت التكليف بخصوص الصيام.

اللهم إلا أن يتشبت بما ذكره الميرزا النائيني رحمته : من أن الواجب مشروط بقاء

١ - نهاية الأفكار ٣ : ٢٨٨ - ٢٨٩.

٢ - راجع فوائد الأصول ١ : ٢٣٢ - ٢٣٣.

واستمراراً، لا حدوثاً^(١)؛ ليرجع الشكّ فيه إلى الشكّ في السقوط، لا الثبوت، وقد تقدّم بيان فسادہ.

وبعبارة أخرى: آية حجة تحملنا على الإتيان بخصوص الصيام مع الإتيان بالعتق، مع دوران الأمر بين تعلّق الإرادة به تامّة على جميع التقادير، وبين تعلّقها به ناقصة على تقدير عدم الإتيان بالعتق الذي هو عدله؟!

وأما بناءً على المختار من معنى الوجوب التخيري، وأنّه سنخ خاصّ من الوجوب في مقابل الوجوب التعيني، فلو شكّ في واجب أنّه تعينيّ أو تخيريّ بهذا المعنى، ففي جريان البراءة عن التعينيّة أو الاشتغال وجهان: من أنّه لم يعلم بوجوب خصوصيّة ما احتمل تعيّنه؛ لعدم قيام حجة عليه على الفرض، فيلزم جريان البراءة عن وجوب خصوصه.

ومن أنّ الطلب هنا معلوم، فلو ترك الإتيان بما احتمل تعيّنه لمكان الإتيان ببدله المحتمل، وكان في الواقع واجباً معيّناً، عدّد عند العرف والعقلاء عاصياً، فالخصوصيّة مشكوكة الوجوب، لكن حيث إنّ أصل الطلب معلوم ويقينيّ، فلا بدّ من تحصيل البراءة اليقينيّة بالإتيان بما احتمل تعيّنه.

هذا كلّ بناءً على الوجه الأوّل من وجوه التخيير التي ذكرناها.

وأما بناءً على الوجه الثاني، وهو ما لو علم بوجوب هذا وذاك، لكن شكّ في أنّ كلّ واحد منهما واجب تعينيّ مستقلّ، أو أنّهما واجبان تخيريّان يكفي الإتيان بأحدهما، فبناءً على أنّ التخيير بحسب الجعل الابتدائي، وبناءً على الوجه الأوّل من معاني الوجوب التخيري، وهو أن يكون كلّ واحد منهما مشروطاً بعدم الآخر، فالكلام فيه هو الكلام في القسم الأوّل بعينه من جريان البراءة؛ لعدم قيام الحجة على تعيّن ما احتمل تعيّنه، فيكفي الإتيان بأحدهما.

وكذلك بناءً على ما اختاره في «الكفاية» من تعلّق الوجوب التخيري بالجامع بين الأفراد^(١)؛ لأنّ الأمر المتعلّق بالخصوصيّة وإن كان معلوماً، لكنّه مردّد بين الإرشادي والمولوي.

وأما بناءً على المختار في الواجب التخيري من أنّه سنخ خاصّ من الواجب، ففيه الوجهان، كما في الصورة الثالثة المتقدّمة: البراءة؛ لعدم ثبوت التكليف بخصوصيّة التعيين في كلّ واحد منهما، والاشتغال، وهو الأقرب؛ لحكم العرف والعقلاء بلزوم الإتيان بهما؛ للعلم بثبوت أصل التكليف فيهما، والشكّ إنّما هو في سقوطه بأحدهما.

لا يقال: الحكم بالاشتغال فيه يستلزم الحكم بالاشتغال في الأقلّ والأكثر، مع أنّكم لا تقولون به فيه.

لأنّه يقال: فرق بين المقام وبين تلك المسألة؛ حيث إنّ التكليف بالأكثر غير معلوم في تلك المسألة، بخلاف ما نحن فيه؛ حيث إنّ المفروض أنّنا نعلم بوجوب كلّ واحد منهما، وإنّما الشكّ في إسقاط الإتيان بأحدهما للآخر، والقاعدة فيه هي الاشتغال.

وأما الوجه الثالث من وجوه الشكّ في التعيين والتخير، وهو ما لو علم بوجوب شيء كصلاة الظهر، وعلم أيضاً بأنّ صلاة الجمعة مسقطه للتكليف بصلاة الظهر، لكن لم يعلم أنّ إسقاطها له هل هو لأجل أنّها أحد فردي الواجب المخير بينها وبين صلاة الظهر، أو أنّه لا لأجل ذلك، بل إنّما لأنّها مانعة عن استيفاء ملاك صلاة الظهر، أو لأنّ عدمها شرط في تحقّق الملاك. فالكلام فيه في مقامين:

الأول: في جواز الإتيان بما يعلم أنّه مسقط؛ أي صلاة الجمعة مع إمكان

فعل الظهر.

الثاني : في وجوب الإتيان بما هو مسقط : أي صلاة الجمعة، مع عدم إمكان فعل صلاة الظهر.

أما المقام الثاني : فلا إشكال في عدم وجوب فعل المسقط - أي صلاة الجمعة - لجريان البراءة وذلك لعدم العلم بالتكليف بالنسبة إليه .

وأما المقام الأول : فذكر الميرزا النائيني رحمته : أنه لا يترتب على البحث في الوجهين أثر عملي إلا من حيث العصيان وعدمه، فإنه لو ترك المكلف الظهر مع العلم بتعلق التكليف بها والاكتفاء بالجمعة مع احتمال تعلق التكليف في الواقع بالظهر، وأن إسقاط الجمعة للتكليف بالظهر إنما هو لأجل مانعيتها عن استيفاء ملاك الظهر، لا أن عدمها شرط لتحقيق الملاك، فهو يستحق العقوبة^(١). انتهى.

أقول : المفروض احتمال شرطية عدم فعل الجمعة في تحقق الملاك في صلاة الظهر، فلا مانع من تفويت المكلف للملاك بفعل المسقط له والمانع عن تحققه. هذا كله في التخيير بحسب الجعل الابتدائي.

وأما التخيير الناشئ عن تزامم الحكمين، كما لو زاحم إنقاذ الأب إنقاذ الابن، فإن علم أهمية إنقاذ الأب تعين إنقاذه، وإن علم تساويهما فيتخير، وإن احتمل أهمية أحدهما المعين وأقوائية ملاكه فذهب الميرزا النائيني : إلى أن مرجعه إلى الشك في تقييد إطلاق محتمل الأهمية في مرحلة البقاء والامتنال، مع العلم بتقييد الإطلاق في الأطراف الأخرى، ولا إشكال في أن الأصل فيه يقتضي الاشتغال - لا البراءة - للشك في سقوط التكليف بمحتمل الأهمية، سواء قلنا بتساقط الخطابين في المتزاحمين واستكشاف العقل خطاباً ثالثاً تخييرياً، أم قلنا بتقييد إطلاق كل من الخطابين بعدم الإتيان بالآخر، فإن مرجع الشك في المفروض إلى الشك في سقوط التكليف

بامتنال خطاب غير محتمل الأهمية^(١). انتهى محصله.

أقول : ليت شعري كيف يرجع الشكّ فيه إلى الشكّ في المسقط ؟ فإنّ الشكّ في السقوط إمّا بعد الإتيان بأحدهما ، وإمّا قبله ، فعلى الثاني فالخطاب معلوم موجود بعد لم يسقط يقيناً ، وعلى الأول فالمفروض موت من ترك إنقاذه وسقط خطابه بانتفاء الموضوع.

ولكن الإشكال في المسلكين اللذين ذكرهما في باب التزاحم، فإنهما خلاف التحقيق، بل التحقيق فيه ما تقرّر في محلّه من بقاء إطلاق كلّ واحد من الخطابين بالفعل بحالهما من دون تقييد أحدهما، فلو تركهما معاً تترتب عليه عقوبتان ويستحقّهما، ولو امتثل أحدهما في المتساويين في الأهمية فهو معذور في ترك الآخر مع فعليّة خطابه وإطلاقه؛ لعدم تمكّن المكلف وقدرته على امتثاله مع الآخر، وكذا لو امتثل خطاب الأهمّ، فإنّه معذور في ترك الآخر، ولو ترك الأهمّ وامتثل خطاب المهمّ فهو وإن كان ممثلاً بالنسبة إليه، لكنّه يستحقّ العقوبة؛ حيث ترك امتثال أمر الأهمّ مع تعيينه عليه، وحينئذٍ فلو شكّ في أهمية أحدهما فمقتضى قاعدة الاشتغال امتثال أمر محتملها.

وأما التخيير الناشئ عن تعارض الخبرين فبناءً على ما هو الحقّ - من أنّ حجّية الأمارات على الطريقيّة، والحكم بالتخيير بالأخذ بأيّهما شاء مع تعادلها، وتعيّن الأخذ بذي المزيّة وترجيح أحدهما بإحدى المرجّحات مع عدم تعادلها - لو شكّ في الخبرين المتعارضين أنّهما متساويان متعادلان؛ لا مرجّح لأحدهما على الآخر، أو أنّ لأحدهما المعيّن مرجّحاً على الآخر؛ كي يتخيّر بينهما في الأوّل، ويتعيّن الأخذ بذي المزيّة في الثاني، فلا إشكال في أن مقتضى القاعدة هو الاشتغال ولزوم العمل بما تحتل مزيّته؛ لأنّه معلوم الحجّية على كلّ تقدير: أمّا على تقدير

تعادلهما وتساويهما في الواقع فلأجل التخيير بينه وبين الآخر، وأمّا على تقدير وجود المرجّح له في الواقع فلأجل تعيّن العمل به، وأنّه الحجّة خاصّة، وأمّا الآخر فهو مشكوك الحجّيّة؛ لأنّه على تقدير وجود مزيّة للأوّل في الواقع ليس حجّة، والشكّ في الحجّيّة كافٍ في عدمها.

هذا كلّ في الشكّ في التعيّن والتخيير.

في دوران الأمر بين الواجب العينيّ والكفائيّ

وأما لو شكّ في واجب أنّه عينيّ أو كفائيّ ففي معنى الوجوب الكفائي بحسب تصوّر ومقام الثبوت احتمالات.

الأوّل: أنّ الوجوب والتكليف فيه متوجّه إلى كلّ واحد من المكلفين، مشروطاً بعدم قيام غيره به وإتيانه.

الثاني: أنّ التكليف في كلّ واحد من الوجوب العيني والوجوب الكفائي متوجّه إلى كلّ واحد من المكلفين مُنجزاً، وإنّما الفرق بينه وبين الأوّل إنّما هو في المتعلّق، فإنّ متعلّق الأوّل ما هو قابل للتكرار كالطبيعة، بخلاف الثاني فإنّ متعلّقه مالم يس قابلاً للتكرار، مثل صرّف الوجود أو ناقض العدم، فإنّه لو تعلّق الوجوب بصرّف الوجود، وأتى به واحد من المكلفين، لما أمكن إيجاده ثانياً؛ لأنّ صرّف الوجود لا يتكرّر.

الثالث: أنّ التكليف فيه متوجّه إلى الواحد لا بعينه.

الرابع: أنّ التكليف فيه متوجّه إلى الجامع بين المكلفين ونوعهم.

الخامس: أنّه سنخ من الوجوب متوجّه إلى المكلفين بنحو التخيير بينهم في قبّال العيني.

فهل القاعدة عند الشكّ في واجب أنّه عيني أو كفائي هل يقتضي الاشتغال

في جميع الصور المذكورة في معنى الكفائي، أو البراءة في جميعها، أو التفصيل بينها؟ وجوه:

أما على الوجه الأول - المتقدم في معنى الوجوب الكفائي - فلاريب في أنه ليس المراد اشتراط التكليف بعدم قيام الغير به في أول الوقت؛ بحيث يتعين على هذا المكلف مع عدم قيام الغير به في أول الوقت، ولا اشتراطه في جميع الوقت؛ كي لا يصير متعيّناً عليه أصلاً، بل المراد اشتراطه بعدم قيام الغير به حتّى يضيق وقته؛ بأن لا يبقى من الوقت إلا بمقدار فعله، فيتعين عليه حينئذٍ، فلو قام الغير به في أثناء الوقت وأتى به، وشكّ في أنه كفائيّ ليسقط أو عينيّ فلا يسقط، فهذا المكلف لا يعلم بتنجّز التكليف عليه؛ لأنّه على فرض كونه كفائياً فقد سقط بفعل الغير، فيشكّ في ثبوت التكليف عليه، فيجري البراءة.

وأما ما قيل: من أنّ مرجع الشكّ فيه إلى الشكّ في سقوط التكليف المتوجّه إليه قبل قيام الغير به؛ لأنّ مرجع الشكّ فيه إلى الشكّ في تقييد إطلاق الخطاب في مرحلة البقاء^(١)، فقد عرفت ما فيه.

وأما على الوجه الثاني في معنى الوجوب الكفائي، فيمكن أن يقال فيه بالبراءة لو شكّ في واجب أنّه عينيّ أو كفائيّ لوجهين:

الأول: أنّ مرجع الشكّ فيه إلى الشكّ في ثبوت التكليف عليه مع قيام الغير به؛ لعدم علمه بثبوت التكليف عليه حينئذٍ.

الثاني: أنّه مع فعل الغير له يشكّ في قدرته وتمكّنه على فعله؛ لأنّه على فرض تعلّقه بصرف الوجود بعد قيام الغير به وإيجاده، لا يمكن إيجاده ثانياً؛ لانطباق صرف الوجود على ما أتى به الغير، وهو لا يتكرّر، ومع الشكّ في القدرة لا يجب عليه فعله.

لكن يرد على الوجه الثاني : أنَّ اللازم عند العرف والعقلاء هو الإقدام على فعله مع الشك في القدرة عليه، ولا يُعذر عندهم بمجرد احتمال عدم القدرة، بل الشك فيه ليس في القدرة وعدمها؛ لأنَّ التكليف : إمَّا ثابت قطعاً، أو ساقط قطعاً، مع تمكُّنه من الفعل.

ويرد على الوجه الأوَّل : أنَّه في الفرض المذكور يُعلم إجمالاً: إمَّا بوجوب إيجاد نفس الطبيعة، أو الإتيان بصرف الوجود، وبعد قيام الغير به وإن انتفى العلم الإجمالي نفسه، لكنَّ أثره الذي هو التنجُّز باقي بحاله، نظير ما إذا علم بخمريَّة أحد الإناءين، فأريق أحدهما، فإنَّه وإن انتفى نفس العلم الإجمالي، لكن يبقى أثره، وهو التنجُّز بالنسبة إلى الإناء الآخر الباقي، وما نحن فيه من هذا القبيل، فهذا العلم الإجمالي يقتضي الاحتياط والاشتغال بما احتمل تعيُّنه عليه بعد قيام الغير به.

لكن مقتضى هذا البيان الفرق بين ما لو علم بذلك في ابتداء الوقت قبل قيام الغير به، وبين ما لو علم إجمالاً بالتكليف بعد قيام الغير به، فإنَّه إمَّا يتم في الصورة الأولى دون الثانية، فإنَّ الثانية نظير ما لو علم بخمريَّة أحد الإناءين بعد إراقته أحدهما أو صبَّه في البحر، فإنَّ العلم الإجمالي فيه غير منجَّز ولا أثر له، ولا يبقى أثره.

وأما على الثالث من الاحتمالات في معنى الوجوب الكفائي، وهو أن يقال: أنَّ التكليف فيه متوجَّه إلى الجامع بين المكلفين كالإنسان، وحيث إنَّه ينطبق على كلِّ واحد من المكلفين، ويصدق عليه، وجب على كلِّ واحد منهم الإقدام على فعله، ولكن متى تحقَّق الجامع بإقدام بعض المكلفين عليه سقط الأمر والتكليف، وعليه لو شكَّ في واجب أنَّه عينيٌّ أو كفائيٌّ بهذا المعنى فمقتضى القاعدة هو الاشتغال؛ للعلم الإجمالي بوجوب ذلك الفعل عليه إمَّا عيناً أو كفايةً، وأنَّه من مصاديق الجامع بين أفراد المكلفين المتوجَّه إليه التكليف.

لكن هذا إنما يتم فيما لو علم إجمالاً بذلك قبل قيام الغير به وفعله، كما في أول الوقت، فيبقى أثره الذي هو التنجيز بعد قيام الغير، بخلاف ما لو حصل العلم الإجمالي بذلك بعد قيام الغير وفعله له، فإنه لا ينجز، ولا أثر له.

وهكذا الكلام بناءً على المعنيين الأخيرين في معنى الوجوب الكفائي - أحدهما: أن يقال بتوجه التكليف فيه إلى الواحد لا بعينه، والثاني: أنه سنخ خاص من الوجوب في مقابل الوجوب العيني - فإنه يجري هذا التفصيل فيهما، وأنه لو علم إجمالاً بتوجه التكليف إما عيناً أو كفايةً قبل قيام الغير به، كما في أول الوقت، فيرجع إلى الشك في السقوط والمسقط، والقاعدة فيه الاشتغال. وأما لو حصل العلم الإجمالي المذكور بعد قيام الغير به وإتيانه به، فمرجع الشك فيه إلى الشك في ثبوت التكليف عليه؛ لاحتمال أن يكون الواجب كفايياً سقط بفعل الغير؛ ولم يتوجه إليه منجزاً.

التنبيه الخامس

دوران الأمر بين المحذورين

لو دار الأمر بين الوجوب والحرمة؛ بأن علم إما بوجوب شيء أو حرمة، فلا يمكن فيه تحصيل الموافقة القطعية، وأما المخالفة القطعية ففي المقام صور فإنه إما يمكن فيه المخالفة القطعية أو لا.

والأولى مثل ما إذا كان أحدهما المعين تعدياً، كما لو علم إما بحرمة الصلاة على الحائض أو وجوبها عليها، فإن وجوبها على تقديره تعديي يحتاج في صحتها إلى قصد التقرب، وحرمتها تعبدية ذاتية، فإنه يمكن المخالفة القطعية فيه بإتيانها بالصلاة لا بقصد التقرب، فإنها تعلم حينئذٍ: إما بارتكابها الحرام حيث أتت بصورة

الصلاة المفروض حرمتها ذاتاً، أو تركت واجباً من حيث عدم قصد القرية بها.

والثانية : مثل التوصلين.

وعلى كلا التقديرين : فهي إما في واقعة واحدة، كما لو علم بوجوب وطء المرأة في ساعة معينة للحلف عليه، أو حرمة فيها للحلف على تركه، أو في وقائع متعدّدة، كما لو علم إما بوجوب وطئها كلّ يوم أو حرمة كذلك، فإنّه يمكن المخالفة القطعية في الثاني في الجملة؛ بأن يطأها يوماً، ويتركها في يوم آخر.

وعلى أي تقدير : إما أن يكون أحد الحكمين أهمّ من الآخر، أو يكونا متساويين، أو احتمال أهميّة أحدهما المعين.

فنقول : أما في التوصلين في واقعة واحدة فلا يمكن فيه المخالفة القطعية وحينئذٍ فهل يتخير المكلف فيه بين الفعل والترك عقلاً، أو شرعاً، أو لا؟

لا إشكال في حكم العقل بالتخير بينهما؛ بمعنى إدراكه له، كما إنّ المكلف لا يخلو عن أحدهما - الفعل أو الترك - قهراً وتكويناً أيضاً، لكن لا يُنافيه إدراك العقل لذلك بعد إدراكه التساوي بينهما في الأهميّة، وإدراكه امتناع الترجيح بلا مرجح أو قبحه، ولا نعني بالتخير العقلي إلّا ذلك.

ومن هنا يظهر ما في كلام الميرزا النائيني رحمته الله : من أنّ التخير هنا تكويني، لا عقلي ولا شرعي؛ لأنّ مورد حكم العقل بالتخير إنّما هو فيما إذا كان في طرفي التخير ملاك يلزم استيفاؤه، ولم يتمكّن المكلف من الجمع بينهما كما في المتزاحمين، وما نحن فيه ليس كذلك؛ لعدم ثبوت الملاك إلّا في أحدهما^(١)، انتهى. مضافاً إلى أنّه يرد عليه النقض بما إذا علم المكلف بأنّ أحد الإبناءين خمر، وقد اضطرّ إلى شرب أحدهما، فإنّ العقل يحكم هنا بالتخير قطعاً مع عدم وجود الملاك إلّا في أحدهما، مع أنّ ما ذكره مجرد دعوى لا شاهد عليها.

وكذلك ما ذكره المحقق العراقي رحمته في المقام : من أن مورد حكم العقل بالتخيير إنما هو فيما إذا تمكن المكلف من ترك طرفي التخيير، لا في مثل ما نحن فيه الذي لا يقدر المكلف فيه على ذلك، وإن كان فيه نحو آخر من التخيير^(١). انتهى . فإنه أيضاً مجرد دعوى لا شاهد عليها.

هذا كله في التخيير العقلي.

وأما البراءة العقلية فذهب المحقق الخراساني والميرزا النائيني والعراقي قدس أسرارهم إلى عدم جريانها في المقام لوجوه :

الأول : ما ذكره في «الكفاية» : من أنه لا مجال هنا لقاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ لأنه لا قصور في البيان ها هنا^(٢).

الثاني : ما ذكره المحقق العراقي رحمته، وهو قريب مما ذكره الميرزا النائيني رحمته : وهو أن العلم الإجمالي هنا ساقط عن التأثير لأجل الاضطراب، إذ لا بد فيه إما من الفعل أو الترك في مرتبة سابقة على جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان وسائر الأصول الشرعية والعقلية، فليس المقام مقام جريان الأصول ويلغو انطباقها عليه. وبعبارة أخرى : سقوط العلم الإجمالي عن التنجيز ليس بملاك قبح العقاب بلا بيان، بل لأجل اضطراب المكلف إلى الفعل أو الترك في رتبة سابقة على قاعدة قبح العقاب بلا بيان وسائر الأصول مطلقاً؛ قبل أن تصل النوبة إليها، فلا مجال للقاعدة فيه حينئذ^(٣).

الثالث : ما ذكره الميرزا النائيني رحمته، وحاصله : أن مدرك البراءة العقلية هو قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وفي المقام يقطع بعدم العقاب؛ لأن وجود العلم

١ - نهاية الأفكار ٣ : ٢٩٣ .

٢ - كفاية الأصول : ٤٠٥ .

٣ - نهاية الأفكار ٣ : ٢٩٣ .

الإجمالي فيه كالعدم لا يقتضي التأثير والتنجيز، فالقطع بالمؤمن حاصل بنفسه بلا حاجة إلى حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان^(١). انتهى.
أقول : هنا أمران :

أحدهما : جنس التكليف، وهو معلوم.

ثانيهما : نوعه وهو الوجوب بالخصوص أو الحرمة كذلك، وهو مجهول.
فما ذكره في «الكفاية» من عدم قصور البيان : إن أراد به بالنسبة إلى الأول فهو مسلم، لكنّه غير مؤثّر في التنجيز؛ لعدم قدرة المكلف على رعايته وامثاله.
وإن أراد به بالنسبة إلى خصوص الوجوب أو الحرمة، فمن الواضح قصور البيان بالنسبة إليهما، ولا فرق فيه بين صورة فقدان النصّ أو إجماله أو تعارض النصّين، فإنّه لا بيان بالنسبة إلى خصوص الوجوب، ولا بالنسبة إلى خصوص الحرمة، فالعقاب على كلّ واحدٍ منهما بخصوصه عقاب بلا بيان، وهو قبيح.
وبالجملة : لا فرق بين مانحن فيه وبين الشبهة البدويّة في جريان قاعدة القبح. وأمّا ما ذكره الميرزا النائيني رحمته ففيه : أنّه لولا قاعدة قبح العقاب بلا بيان ولا مؤمن من العقاب على خصوص الوجوب ولا الحرمة، فالمؤمن من العقاب هي تلك القاعدة، كما في الشبهة البدويّة.

ومن هنا يظهر : ما في الوجه الثاني الذي ذكره المحقّق العراقي رحمته من أنّ التخيير العقلي فيه في مرتبة سابقة على جريان الأصول.

فإنّه ممنوع؛ بل العكس أولى، وأنّ الترخيص العقلي بين الفعل والترك في مرتبة متأخّرة عن جريان الأصل؛ أي قاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ حيث إنّه يُدرك العقل أولاً أنّ العقاب على خصوص الوجوب بلا بيان، وكذلك الحرمة، ويُدرك عدم إمكان الجمع بينهما، فيُدرك أنّه مخيّر بينهما، فيُدركه لقاعدة القبح في مرتبة سابقة

على إدراكه للتخيير بينهما، وهو المطلوب.
فتلخص : أنه لا مانع من جريان قاعدة القبح في دوران الأمر بين الوجوب والحرمة.

وأما الكلام في جريان البراءة الشرعية فيه : فقال الميرزا النائيني رحمته : إنه لا مجال لجريان الأصول الشرعية في المقام :
أما أصالة الإباحة : فلعدم شمول أدلتها لدوران الأمر بين الوجوب والحرمة :
أي بين المحذورين :

أما أولاً : فلأنها تختص بما إذا احتمل الحرمة والإباحة، كما هو ظاهر قوله عليه السلام : (كل شيء يكون فيه حلال وحرام فهو لك حلال)^(١)، وفيما نحن فيه الطرف الآخر للحرمة هو الوجوب لا الإباحة.
وأما ثانياً : فلأن دليلها مختص بالشبهات الموضوعية، ولا تشمل الشبهة الحكمية.

وأما ثالثاً : فلأن جعل الإباحة مع العلم بجنس التكليف الإلزامي غير ممكن، فإنها بمدلولها المطابقي تنافي المعلوم بالإجمال؛ لأن مفادها الرخصة في الفعل والترك، وهي تناقض العلم بوجود التكليف الإلزامي وإن لم يكن لهذا العلم أثر عملي.

والحاصل : الحكم الظاهري إنما هو في مورد الجهل بالحكم الواقعي، فمع العلم به وجداناً لا يمكن جعل حكم ظاهري، فمرتبة الإباحة ليست محفوظة في المقام^(٢).

١ - الكافي ٥ : ٣١٣ / ٣٩، تهذيب الأحكام ٧ : ٢٢٦ / ٩٨٨، وسائل الشيعة ١٢ : ٥٩، كتاب

التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب ٤، الحديث ١.

٢ - فوائد الأصول ٣ : ٤٤٥.

أقول : أمّا ما ذكره أولاً، ففيه : أنّه ليس في الشريعة أصل يسمّى بأصالة الإباحة، فإنّه لم يدلّ عليها دليل ولا خبر، والتي يدلّ عليها الدليل هي أصالة الحِلِّ، وبينهما فرق في المتفاهم العرفي، فإنّ المتبادر عرفاً من الإباحة هو خُلُوّ الفعل عن التكليف الإلزامي، لا بفعله ولا بتركه، فهي في قبال الوجوب والحرمة، بخلاف الحليّة، فإنّ المتبادر منها عرفاً هو ما يقابل الحرمة فقط، فيقال: إنّ هذا الشيء حلال لا حرام، ولا يقال: إنّّه حلال لا واجب، ولهذا قال عليه السلام : (حتّى تعرف أنّه حرام)، وأصالة الحليّة لا تناقض أصل الإلزام هنا؛ لما عرفت من أنّها في قبال الحرمة فقط لا الوجوب، ومن المحتمل أن يكون التكليف الإلزامي المعلوم إجمالاً هو الوجوب في المقام، فلا تنافي بينهما.

وأما قوله عليه السلام : (كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهى)^(١) فمرجهه أيضاً إلى أصالة الحليّة.

نعم في نسخة أخرى - على ما نقلها الشيخ عليه السلام - : (حتّى يرد فيه نهى أو أمر)^(٢) فهي بناءً عليها تنطبق على أصالة الإباحة، لكنّها غير معتمد عليها؛ لإرسالها، مع اختلاف النسخ فيها.

وأما ما ذكره ثانياً، ففيه : ما تقدّم من أنّ المختار شمول الرواية للشبهات الحكميّة أيضاً.

وأما ما ذكره ثالثاً، ففيه : أنّ مقتضى ما ذكره - من أنّ مفاد أصالة الإباحة الرخصة في الفعل والترك - هو عدم جريانها في الشبهات البدويّة التحريميّة؛ لأنّه

١ - الفقيه ١ : ٢٠٨ / ٢٢، وسائل الشيعة ١٨ : ١٢٧، كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضي، الباب ١٢، الحديث ٦٠.

٢ - الأمالي، الشيخ الطوسي : ٦٦٩ / ١٤٠٥ ، باختلاف يسير ولكن حكى في القوانين والفرائد بعينه، لاحظ قوانين الأصول ٢ : ١٧ سطر ٩، فرائد الأصول : ٢٣٦ سطر ١٢.

وإن صحَّ الترخيص في الفعل فيها، لكن لا معنى للترخيص في تركها؛ لعدم احتمال حرمة الترك حتى يرخص فيه، بل مقتضى ما ذكره اختصاصها بالمقام - أي: دوران الأمر بين المحذورين - لأنه يصحَّ فيه الترخيص في الفعل؛ لاحتمال الحرمة، والترخيص في تركه؛ لاحتمال وجوبه، فهذا الوجه يناقض الوجه الأول في مقتضاهما.

مضافاً إلى عدم اختصاص الدليل بقوله عليه السلام: (كلُّ شيء فيه حلال وحرام) حتّى يتوهم اختصاصه بالشبهات البدئية، فإنَّ من أدلتها قوله: (كلُّ شيء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه)^(١) الذي احتمل اختصاصه بأطراف العلم الإجمالي لأجل كلمة «بعينه»^(٢)، والرواية الواردة في الجبن^(٣) وغيرها من الروايات التي ذكرناها في مسألة أصالة البراءة، فما أفاده في عدم جريان أصالة الإباحة في المقام غير صحيح.

وأما أصالة البراءة الشرعية: فقال الميرزا النائيني رحمته الله في وجه عدم جريانها في المقام ما حاصله: أنّها وإن لم تناقض المعلوم بالإجمال بمدلولها المطابقي؛ لأنَّ المقصود منها رفع خصوص الوجوب والحرمة، والمعلوم بالإجمال ليس خصوص الوجوب والحرمة، ولا مانع منها من جهة انحفاظ الرتبة أيضاً، لكن لا يشمل مدركها - الذي هو عبارة عن قوله عليه السلام: (رفع عن أمّتي تسعة ... وما لا يعلمون)^(٤) - دوران

١ - الكافي ٥: ٣١٣ / ٤٠، تهذيب الأحكام ٧: ٢٢٦ / ٩٨٩، وسائل الشيعة ١٢: ٦٠، كتاب

التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب ٤، الحديث ٤.

٢ - فوائد الأصول ٣: ٣٦٤، نهاية الأفكار ٣: ٢٣٣.

٣ - الكافي ٦: ٣٣٩ / ١، وسائل الشيعة ١٧: ٩٠، كتاب الأطعمة والأشربة، أبواب الأطعمة

المباحة، الباب ٦١، الحديث ١.

٤ - التوحيد ٣٥٣ / ٢٤، الخصال ٤١٧ / ٩، وسائل الشيعة ١١: ٢٩٥، كتاب الجهاد، أبواب

جهاد النفس، الباب ٥٦، الحديث ١.

الأمر بين المحذورين، فإنَّ الرفع فرع إمكان الوضع، وفيما نحن فيه لا يمكن وضع الوجوب والحرمة كليهما؛ لا على سبيل التعيين، ولا على سبيل التخيير، ومع عدم إمكان الوضع لا يمكن الرفع، فلا تشمل أدلة البراءة الشرعيّة المقام^(١). انتهى.

وفيه: أنّه إن أراد عدم إمكان وضع خصوص الوجوب فلا مانع منه، فإنَّ للشارع وضعه، وكذلك خصوص الحرمة. ويندفع إشكال التناقض بينه وبين الحكم الواقعي على فرض مخالفته للواقع بما يندفع به التناقض بين الحكم الظاهري والواقعي.

وإن أراد عدم إمكان وضع مجموعهما فليس المجموع شيئاً آخر غير خصوص الوجوب وخصوص الحرمة، فلا إشكال في إمكان وضع كلّ منهما بخصوصه لا مجموعهما، فالرفع أيضاً ممكن حينئذٍ.

وتوهم: أنّه لا مجال هنا للبراءة الشرعيّة بعد جريان البراءة العقليّة؛ لعدم أثر شرعي يترتب عليها.

مدفوع: بأنَّ البراءة العقليّة والنقليّة في عَرْضٍ واحد بالنسبة إلى الشبهات. وإنّما يرد هذا التوهم لو فرض جريان البراءة العقليّة في مرتبة متقدّمة على جريان البراءة النقليّة، فإنّه يرد عليه حينئذٍ: أنّه لا احتياج فيه إلى البراءة الشرعيّة، لكن ليس الأمر كذلك، بل هما في عَرْضٍ واحد؛ لا تقدّم لإحدهما على الأخرى. وأمّا الاستصحاب: فقال تَوَكُّدٌ في وجه عدم جريانه فيما نحن فيه؛ إنَّ انحفاظ الرتبة لا يمنع في جريان الاستصحاب؛ لما ذكرناه في البراءة الشرعيّة، وكذا لا يمنع من جهة لزوم المخالفة العمليّة؛ لأنَّ المكلف لا يخلو من الفعل أو الترك تكويناً، لكن لما كان الاستصحاب من الأصول المتكفّلة للتنزيل، لا يمكن الجمع بين مؤداه وبين العلم الإجمالي؛ لأنَّ البناء على وجوب الفعل وعدم حرّمته واقعاً - كما هو مفاد

الاستصحابيين - لا يجتمع مع العلم بوجود الفعل أو حرمة.
وإن شئت قلت : إن البناء على مؤدى الاستصحابيين يُنافي الموافقة
الالتزامية^(١). انتهى.

وفيه أولاً : أن مفاد الاستصحاب هو البناء العملي على طبق ما كان، وترتيب
آثار اليقين في ظرف الشك، لا الالتزام القلبي وعقد القلب على ذلك، بل ليس في
أدلته التعبير بالبناء إلا في الرواية الثالثة لزراعة^(٢)، والمراد به ما عرفت من أن المراد
هو البناء العملي، لا الالتزام القلبي بذلك.

وثانياً : لا دليل على وجوب الموافقة الالتزامية؛ وعقد القلب على الحكم
الشرعي.

فتلخص من جميع ما ذكرناه : أنه لا مانع من جريان الأصول العقلية والشرعية
في دوران الأمر بين الوجوب والحرمة.

هذا كله إذا لم يشتمل أحد الحكمين على مزية على الآخر.
وأما إذا اشتمل أحدهما على مزية دون الآخر، كما لو دار الأمر بين أن يكون
شخص نبياً يجب حفظه، أو سائياً لنبى يجب قتله، وحيث إن حفظ النبي أهم من قتل
سائى النبي، حتى أنه لا تجري البراءة في الشبهة البدوية، فالعقل يحكم بترجيح
مراعاته على الآخر، فليس المكلف حينئذ مخيراً بين الفعل والترك.

ويظهر من «الكفاية» : أن ذلك من مصاديق دوران الأمر بين التعيين
والتخير، فحكم بالتعيين على طبق مبناه في تلك المسألة^(٣).

١ - أنظر فوائد الأصول ٣ : ٤٤٨ - ٤٤٩ .

٢ - الكافي ٣ : ٣٥١ / ٣، تهذيب الأحكام ٢ : ١٨٦ / ٧٤٠، وسائل الشيعة ٥ : ٣٢١، كتاب

الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ١٠، الحديث ٣.

٣ - كفاية الأصول : ٤٠٦ .

لكن فرق بين المقام وبين تلك المسألة؛ حيث إن ما احتمل تعيينه في تلك المسألة معلوم تعلق التكليف به؛ إما تعييناً أو تخييراً، فيمكن القول بتعيينه، كما في دوران الأمر بين وجوب خصوص الصيام في الكفارة أو التخيير بينه وبين العتق، بخلاف ما نحن فيه، فإن المفروض فيه احتمال كل من الوجوب والحرمة في فعل واحد، وعدم العلم بأحدهما الخاص تعييناً حتى يحكم بتعيينه لأجل ذلك، بل تعيينه لما ذكرناه لو فرض، كون المزية في غاية الأهمية؛ بحيث لا يرضى الشارع بتركها على أي تقدير.

هذا كله في الواقعة الواحدة.

وأما في الوقائع المتعددة، كما لو علم إما بوجوب شرب الماء - مثلاً - في كل يوم للحلف عليه، أو حرمة ذلك، فهنا علوم ثلاثة إجمالية:
الأول: العلم الإجمالي في كل يومٍ يومٍ إما بوجوب شرب الماء أو حرمة، وهذا العلم ليس له موافقة قطعية، ولا مخالفة قطعية.
الثاني: العلم الإجمالي إما بوجوب شرب الماء في هذا اليوم، وإما بحرمة غداً^(١).

الثالث: العلم الإجمالي إما بحرمة شرب الماء اليوم، وإما بوجوبه غداً. وهذان العلمان يمكن المخالفة القطعية فيهما؛ بشرب الماء في كلا اليومين أو تركه فيهما؛ للعلم بمخالفته للواقع: إما بترك الواجب، أو بارتكاب المحرم، لكن المخالفة في أحدهما مستلزمة للموافقة القطعية في الآخر.

١ - لأنّ شربه: إما واجب كل يوم، أو حرام كل يوم، فيصدق أنّه إما واجب اليوم، وإما حرام غداً على فرض عدم وجوبه اليوم، وكذلك يصدق أنّه إما حرام اليوم، أو واجب غداً؛ لأنّه على فرض عدم حرمة اليوم فهو واجب غداً، وعلى فرض عدم وجوبه اليوم فهو حرام غداً. المقرّر حفظه الله.

والحاصل : أنَّ الارتكاب في واقعة والترك في الأخرى، لا يوجب المخالفة القطعية بالنسبة إلى العلم الإجمالي الأول؛ حيث إنَّ كلَّ واقعة يدور الأمر فيها بين الوجوب والحرمة، مستقلة عن الأخرى، ولكنَّه يوجب المخالفة القطعية بالنسبة إلى أحد العلمين الآخرين، لكن المخالفة القطعية في إحدى الواقعتين مستلزمة للموافقة القطعية في الأخرى.

وحينئذٍ فهل التخيير فيها ابتدائي؛ بمعنى أنَّه يجب على المكلف اختيار ما اختاره أولاً وفي الابتداء من الفعل أو الترك في جميع الوقائع المتأخِّرة التي بعدها، أو أنَّ التخيير استمراري، فله اختيار الفعل في واقعة وتركه في أخرى؟
قد يقال بالأوَّل؛ لعدم حصول العلم بالمخالفة حينئذٍ.

ولكن الحقَّ أنَّه استمراري، فله اختيار الفعل في واقعة والترك في أخرى، فإنَّه وإن استلزم المخالفة القطعية، لكن قد عرفت أنَّها في العلمين الآخرين مستلزمة للموافقة القطعية في إحداهما، ولا فرق عقلاً بين احتمال الموافقة والمخالفة، وبين حصول الموافقة القطعية والمخالفة القطعية كليهما.

نعم بناءً على ما قيل: من أنَّ دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة^(١)، يتعيَّن القول الأوَّل؛ وأنَّ التخيير ابتدائي. لكنَّه ممنوع؛ فإنَّه كثيراً ما يكون جلب المنفعة أولى من دفع المفسدة.

وقال الميرزا النائيني في وجه كون التخيير استمراريّاً لا ابتدائيّاً ما حاصله: أنَّه لم يتعلَّق تكليف شرعي مولويٍّ بالمخالفة القطعية، بل قبها كحسن الموافقة والطاعة من المستقلّات العقلية التي لا تستتبع خطاباً مولويّاً، وحكم العقل بقبح المخالفة القطعية فرع تنجُّز التكليف، وإلّا فنفس المخالفة بما هي مخالفة لا يحكم العقل بقبحها ما لم يتنجَّز الحكم، والحكم فيما نحن فيه ليس منجَّزاً في كلِّ واقعة؛

لأنه في كلّ واحدة من الوقائع دائر بين المحذورين، وتكرّر الواقعة لا يوجب تبدّل المعلول بالإجمال، ولا خروج المورد عن دوران الأمر بين المحذورين، ولا يلحظ انضمام الوقائع بعضها مع بعض حتّى يقال: إنّ الأمر فيها لا يدور بين المحذورين؛ لأنّ التكليف والحلف في المثال لم يتعلّقا بالوقائع بقيد الانضمام، بل كلّ واقعة متعلّق لهما بحيال ذاتها مستقلّة.

والحاصل: أنّ التخيير البذوي في صورة تعدّد الواقعة يدور مدار أحد أمرين: إمّا من جهة حرمة المخالفة القطعيّة شرعاً، وإمّا من ملاحظة الوقائع المتعدّدة منضمّاً بعضها إلى بعض في تعلّق التكليف بها، وكلاهما محلّ منع، فلا محيص عن التخيير الاستمراري^(١). انتهى.

وممّا ذكرنا يظهر ما فيه من الإشكال، فإنّ عدم تعلّق الحكم الشرعي بالمخالفة القطعيّة - كحسن الموافقة - مسلّم، وكذا عدم ملاحظة الوقائع منضمّاً بعضها إلى بعض؛ وأنّ كلّ واقعة منها مستقلّة يدور الأمر فيها بين المحذورين، لكنّ المخالفة إنّما تحصل بالنسبة إلى العلمين الأخيرين من العلوم الثلاثة الإجماليّة، وليس العلم الإجمالي في المقام منحصراً في الأوّل منها، فلو لا التقريب الذي ذكرنا للتخيير الاستمراري لم يتمّ ما ذكره من البيان لنفي التخيير الابتدائي.

هذا كلّ فيما لا يمكن فيه المخالفة القطعيّة، كما في الواجب التوصلي.

وأما مع إمكانها، كما إذا كان أحد الحكمين أو كلاهما تعبديّاً - وإن لم نجد له مثلاً صحيحاً في الأحكام - كما لو دار الأمر بين وجوب صلاة الجمعة وحرمتها، مع كونهما تعبدّيان، فلو أتى بها لا بقصد القربة تحقّقت المخالفة القطعيّة؛ لأنّها على فرض وجوبها لم يُمتثل أمرها؛ لأجل عدم قصد التقرب بها، وعلى فرض حرمتها واقعاً فقد ارتكبتها لو فرض أنّ حرمتها ذاتيّة.

وكذلك لو فرض أحدهما المعين تعبدياً - كالوجوب - والآخر توصلياً.
وأما لو فرض أحدهما الغير المعين تعبدياً فلا تتحقق فيه المخالفة القطعية
أيضاً بلا إشكال، لكن هل يجب قصد التقرب على تقدير الفعل، أو لا يجب؟
يمكن أن يقال بالأول؛ حيث إنه يعلم بوجوبه، ويتمكن منه، فلا يعذر في
تركه.

الفصل الرابع

في الشكّ في المكلف به

وقبل الكلام فيه لابدّ من تقديم أمرين :

الأمر الأول : أنّ الملاك في الشكّ في المكلف به أمران :

أحدهما : العلم بأصل التكليف الشرعي: إمّا بجنسه الذي هو الإلزام، كأنّ يعلم إمّا بوجوب فعل معيّن، أو حرمة شيء آخر كذلك، وإمّا بنوعه، كأنّ يعلم إمّا بوجوب صلاة الجمعة أو الظهر، سواء في ذلك بين الشبهة الحكميّة كالمثاليين المذكورين، أو الموضوعيّة كأنّ يعلم إمّا أنّ هذا خمر أو ذاك.

الثاني : إمكان الاحتياط والموافقة القطعيّة، فيخرج دوران الأمر بين المحذورين عن محطّ البحث، وكذلك لو علم بوجوب أحد الشيئين وحرمة الآخر لا على التعيين، فإنّه خارج عن موضوع هذا البحث؛ لعدم إمكان تحصيل الموافقة القطعيّة والاحتياط.

الأمر الثاني : ليس المراد من العلم بالتكليف العلم بالتكليف الفعلي المنجز الذي لا يرضى المولى بتركه؛ وذلك لأنّه لا معنى للترخيص في مخالفته، بل لا يعقل

احتمال الترخيص فيها حينئذٍ، فإنَّ احتماله مساوق لاحتمال اجتماع النقيضين.

كما لا يناسبه التفصيل بين الشبهة المحصورة وغيرها، فإنَّه لو علم بتكليف فعليٍّ منجَّزٍ لا يرضى المولى بتركه أبداً ولو في الأطراف الغير المحصورة، لما أمكن الترخيص في بعضها؛ لأنَّ معنى الترخيص في فرد منها: أنَّ المولى قد رفع يده عن الحكم الواقعي لو كان متعلِّقاً بهذا الفرد، وهو خلاف المفروض، بل لو احتمل ذلك الحكم المذكور ولو في الشبهة البدويَّة، لما أمكن الترخيص فيها أيضاً.

ولا يناسبه أيضاً ما ذكره: من أنَّ العلم في المقام هل هو علَّة تامَّة للتنجيز أو مقتضى له^(١)؟ وغير ذلك من المباحث المذكورة في باب الاشتغال.

وكذلك لو أريد العلم بقيام الحجَّة والأمانة مع العلم بعدم رفع اليد عنها على فرض مصادفتها للواقع؛ فإنَّه معه لا يمكن القطع بالترخيص حينئذٍ.

بل المراد من العلم بالتكليف - جنساً أو نوعاً - العلم بقيام الحجَّة كذلك مع احتمال رفع اليد عن الحكم الواقعي، والإغماض عنه على فرض المصادفة للواقع، فإنَّه حينئذٍ يمكن البحث في جواز الترخيص في أطراف العلم الإجمالي بالتكليف والمخالفة القطعيَّة الذي نُسب إلى العلَّمين، ويجري فيه التفصيل بين الشبهة المحصورة وغيرها... إلى غير ذلك من المباحث المذكورة في باب الاشتغال.

ثمَّ إنَّ الأحكام الواقعيَّة غير مقبَّدة بصورة عدم قيام الأمانة على خلافها، ولا بصورة العلم بها، بل الأحكام الواقعيَّة مطلقة بالنسبة إلى قيام الأمانة على خلافها وعدمه، وبالنسبة إلى حالتي علم المكلف بها وعدمه، لكن يمكن للشارع رفع اليد عنها في بعض الحالات والصور لمصلحة مقتضية لذلك - كالتوسعة على المكلفين وعدم التضيق عليهم - من دون قصور في المصالح والمفاسد الواقعيَّة النفس الأمريَّة، كما في الواجب المشروط، فإنَّ المصالح الواقعيَّة فيه قاصرة عن الاقتضاء

١ - أنظر كفاية الأصول : ٤٠٦ - ٤٠٧، ونهاية الأفكار ٣ : ٣٠٧.

في صورة عدم تحقق الشرط، ولذلك لا يجب على المكلف تحصيل الشرط، بخلاف العلم، فإنّ تعلم الأحكام وتعليمها واجبان مطلقان، ولو كانت الأحكام الواقعية مشروطة بالعلم لما وجب تحصيله.

وبالجملة: المراد من العلم بالتكليف هنا العلم بقيام الحجّة من أمانة معتبرة أو إطلاق دليل ونحوه يدلّ عليه، كما أنّ المراد من العلم الإجمالي بالتكليف في باب القطع: هو العلم بالتكليف الفعلي المنجز الذي لا يرضى الشارع المقدّس بتركه أصلاً، فإنّه لا فرق بينه وبين العلم التفصيلي في وجوب موافقته، وحرمة مخالفته، وعدم احتمال الرخصة في مخالفته ولا في طرف من أطرافه حتى في الشبهة الغير المحصورة.

والغرض هنا بيان الفرق والتفكيك بين المقامين؛ لوقوع الخلط بينهما في كلمات الأعلام، وعدم الفرق بينهما حتّى من مثل الشيخ المحقّق الأنصاري أعلى الله مقامه؛ حيث إنّ استدلالاً لوجوب الموافقة القطعيّة: بأنّ مقتضى لها موجود، والمانع مفقود، وجعل مقتضى إطلاق الأدلّة، أو عمومها وشمولها لأطراف العلم الإجمالي^(١)، فإنّ ذلك الاستدلال يناسب ما ذكر، لكن استدلالاً ثانياً: بأنّ الترخيص في المخالفة يناقض الحكم المعلوم بالإجمال^(٢)، فإنّه يناسب إرادة العلم بالتكليف الفعلي المنجز الذي لا يرضى المولى بتركه، لا العلم به مع احتمال إغماض المولى عنه في بعض الموارد.

ومما ذكرنا - من أنّ المراد من العلم بالتكليف هو العلم بقيام الحجّة من أمانة أو إطلاق دليل ونحوه - يظهر: أنّه لا مانع عقليّ عن الترخيص في أطراف هذا العلم الإجمالي، والحكم بجواز المخالفة القطعيّة؛ بتقديم الأصول على الحجّة، ولا من

١ - فرائد الأصول: ٢٤٤ سطر ١١.

٢ - فرائد الأصول: ٢٤٢ سطر ١٥.

الحكم بعدم جوازها؛ بتقديم الحجة على الأصول ، بخلاف ما لو أريد من العلم بالتكليف التكليف الفعلي المنجز الذي لا يرضى المولى بتركه، فإنه حينئذ لا يعقل الترخيص في مخالفته كما عرفت.

وحينئذ نقول : لو علم بقيام الحجة إما على وجوب صلاة الجمعة أو صلاة الظهر - من غير فرق بين صورة إجمال النص، أو فقدانه، أو تعارض النصين - فلا إشكال في أنه لا فرق بين قيام الحجة على وجوب شيء تفصيلاً أو إجمالاً، وبين العلم بحكم فعلي منجز لا يرضى المولى بتركه أصلاً؛ في لزوم موافقة كل منهما عقلاً وحرمة المخالفة، لكن لا بملاك واحد، فإن ملاك حكم العقل بحرمة المخالفة في الثاني: هو حكمه بأنه عصيان للمولى، وهو غير جائز، بخلاف حكمه بحرمة مخالفة الأمانة والحجة، فإن ملاكه هو عدم معذورية العبد في المخالفة لو عاتبه المولى وعاقبه؛ لعدم حكم العقل بتحقق العصيان بمجرد مخالفة الأمانة إلا في صورة إصابتها للواقع، فحيث إنه لا يعلم الإصابة ولا عدمها فلا يحكم بتحقيق العصيان.

وقد عرفت : أنه لا يجوز الترخيص في مخالفة العلم بالحكم الفعلي المنجز الذي لا يرضى المولى بتركه أصلاً، فإنه مساوٍ لاجتماع النقيضين، ولكن يجوز الترخيص في مخالفة الأمانة المعتبرة لمصلحة من المصالح اقتضت ذلك حتى فيما لو كان مؤداها معلوماً بالتفصيل، فضلاً عن المعلوم بالإجمال، كما في ما نحن فيه.

هل العلم الإجمالي موجب لوجوب الموافقة وحرمة المخالفة أم لا ؟

المقام الأول : في الشبهة المحصورة

ومعنى ترخيص الشارع في مخالفة الأمانة : هو رفع اليد عن الحكم الواقعي والإغماض عنه على تقدير إصابتها للواقع، كما في الشبهة البدئية طابق النعل بالنعل.

فإذا أمكن ذلك، وأنه غير ممتنع، يقع الكلام في أنه هل يوجد من الأصول ما يختص بأطراف العلم الإجمالي أو لا؟ وعلى الثاني هل يوجد منها ما يشملها بإطلاقه أو عمومه أو لا ؟

فعلى الأخير : لا إشكال في لزوم الموافقة القطعية بمراعاة جميع الأطراف.

وعلى الأول : لا إشكال في جواز المخالفة.

وأما على الثاني : أي فرض شمول إطلاق أدلة الأصول أو عمومها لأطراف العلم الإجمالي، فيقع البحث في لزوم تقديم أدلة الأمانات؛ ولزوم العمل بها وطرح إطلاق أدلة الأصول أو عمومها، أو تقديم إطلاق الأصول أو عمومها على الأمانات، وبيان كيفية تقديمها؛ وأنه بنحو التخصيص والتقييد أو الحكومة، فلا بد أولاً من ذكر أدلة الأصول .

البحث حول الروايات الواردة في أطراف العلم الإجمالي

فنقول : روى محمد بن يعقوب، عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن ابن محبوب، عن عبد الله بن سنان، عن عبد الله بن سليمان قال: سألت أبا

جعفر عليه السلام عن الجبن، فقال عليه السلام : (سألتني عن طعام يعجبني)، ثم أعطى الغلام درهماً، فقال: (يا غلام ابتع لنا جيناً)، ثم دعا بالغداء فتغدينا معه، فأتى بالجبن فأكل وأكلنا، فلما فرغنا من الغداء .

قلت : ما تقول في الجبن؟

فقال : (أو لم ترني آكله؟!).

قلت : بلى ، ولكنني أحب أن أسمع منك .

فقال عليه السلام : (سأخبرك عن الجبن وغيره : كل ما كان فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه)^(١).

ونقل في الوسائل هذه الكبرى الكلية فقط عن البرقي في المحاسن، عن البيهقي، عن صفوان، عن معاوية بن عمار، عن رجل من أصحابنا، قال: كنت عند أبي جعفر عليه السلام، فسأله رجل عن الجبن، فقال أبو جعفر: (إنه طعام يعجبني، وسأخبرك عن الجبن وغيره: كل شيء فيه الحلال والحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام، فتدعه بعينه)^(٢).

ونقلها أيضاً في أبواب ما يكتسب به عن محمد بن علي بن الحسين، بإسناده عن الحسن بن محبوب، عن عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: (كل شيء يكون فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه)^(٣). وتحتمل هذه الكبرى الكلية وجوهاً ثلاثة :

الأول : أنها ناظرة إلى خصوص أطراف العلم الإجمالي، ولا تشمل الشبهة

١ - الكافي ٦ : ٣٣٩ / ١، وسائل الشريعة ١٧ : ٩٠، كتاب الأطعمة والأشربة، أبواب الأطعمة المباحة، الباب ٦١، الحديث ١.

٢ - المحاسن: ٤٩٦ / ٦٠١، وسائل الشريعة ١٧ : ٩٢، كتاب الأطعمة والأشربة، أبواب الأطعمة المباحة، الباب ٦١، الحديث ٧.

٣ - وسائل الشريعة ١٢ : ٥٩، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب ٤، الحديث ١.

البدئية، وأنّ المراد من الشيء ما اختلط فيه الحلال والحرام.
الثاني: أنّها ناظرة إلى خصوص الشبهة البدئية، وأنّ المراد: أنّ الطبيعة التي لها قسمان: أحدهما الحلال وثانيهما الحرام، كطبيعة اللحم الذي له قسمان: قسم حرام كلحم الخنزير، وقسم حلال كلحم الغنم، فهذه الطبيعة لك حلال حتّى تعرف القسم الحرام بعينه، فما ذكره عليه السلام بيان لمنشأ الشكّ.

الثالث: أنّها شاملة للشبهات البدئية والمقرونة بالعلم الإجمالي معاً.

وأما قوله عليه السلام: (يعينه) ففيه احتمالان:

أحدهما: أنّه تأكيد للحرام، والمراد بالعرفان هو الأعمّ من التفصيلي والإجمالي.

وثانيهما: أنّه قيد للمعرفة، وحيث إنّ المراد بالعرفان المأخوذ غايةً للحكم بالحليّة هو التفصيلي فقط.

والاحتمال الثاني المذكور أردأ الاحتمالات؛ حيث إنّ المناسب للشبهة البدئية هو التعبير بمثل: (الناس في سعة ما لا يعلمون)^(١) أو (كلّ شيء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام)^(٢)، لا التعبير المذكور في تلك الكبرى.

وأما الاحتمال الثالث: المراد منه الأعمّ من الشبهات البدئية والمقرونة بالعلم الإجمالي، والمراد بالمعرفة بناءً عليه هي المعرفة التفصيليّة بالنسبة إلى الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي، والأعمّ منها ومن الإجماليّة بالنسبة إلى الشبهات البدئية. ففيه: أنّ هذا التعبير لا يناسب صدوره من الإمام عليه السلام؛ لأنّ مرجعه إلى

١ - ورد قريب من هذا الحديث في عوالي اللآلي ١: ٤٢٤ / ١٠٩ وهو قول النبي ﷺ «إنّ الناس في سعة ما لم يعلموا».

٢ - الكافي ٥: ٣١٣ / ٤٠، تهذيب الأحكام ٧: ٢٢٦ / ٩٨٩، وسائل الشيعة ١٢: ٦٠، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب ٤، الحديث ٤.

الترخيص في ارتكاب جميع أطراف العلم الإجمالي إلى أن يتحقق العلم التفصيلي بالحرام، والترخيص في الشبهات البدئية حتى يحصل العلم بالحرام ولو إجمالاً، فإن مقتضى الأول الترخيص في جميع أطراف العلم الإجمالي، ومقتضى الثاني عدمه، فيلزم التناقض في مدلول الرواية.

مضافاً إلى أن العرفان إنما يطلق في الجزئيات إذا تميز الجزئي بجميع خصوصياته الشخصية، ولا يطلق على المردّد بين الفردين أو الأفراد، بل يطلق عليه العلم لا المعرفة، فمعرفة الشيء بعينه هو الذي يشار إليه بالإشارة الحسّية، فالمتبادر من الرواية عرفاً هو إرادة أطراف العلم الإجمالي بالخصوص؛ أي الاحتمال الأول من الاحتمالات الثلاثة المتقدمة، وأن المراد بالمعرفة هي المعرفة التفصيلية، وأن المراد بالشيء : هو المختلط بالحرام والحلال.

لكن هنا إشكال آخر - مع قطع النظر عن مجهولية محمد بن سليمان؛ لاشتراكه بين الثقة والضعف - وهو أن العلم الإجمالي بوجود الحرام في الجبن إنما هو لمكان الإنفحة التي أخذت من الميتة، والروايات متضاربة من أهل البيت عليهم السلام على حلّيته^(١)، لكن حيث إنهم زعموا حرمتها بين الإمام عليه السلام جواز أكله بطريق آخر تنطبق هذه القاعدة عليه.

والحاصل : أن هذا البيان من الإمام عليه السلام إنما هو لأجل عدم تسليم الخصم حليّة الإنفحة، كما يظهر ذلك من رواية أبي حمزة عن أبي جعفر عليه السلام في حديث: أن قتادة قال له: أخبرني عن الجبن.

فقال عليه السلام : (لا بأس به).

فقال : ربّما جعلت فيه إنفحة الميتة.

فقال عليه السلام : (ليس به بأس؛ إنّ الإنفحة ليس لها عروق، ولا فيها دم، ولا لها

عظم، إنما تخرج من بين فرث ودم، وإنما الإنفحة بمنزلة دجاجة ميتة أخرجت منها بيضته، فهل تأكل تلك البيضة؟).

قال قتادة : لا، ولا أمر بأكلها.

قال أبو جعفر : (ولم ؟).

قال : لأنها من الميتة.

فقال عليه السلام : (فإن حضنت تلك البيضة فخرجت منها دجاجة أتأكلها؟).

قال: نعم.

قال: (فما حرّم عليك البيضة، وحلّ لك الدجاجة ...١٤) (١) إلى آخره، فإنّه يظهر منها إنكارهم لحليّة الإنفحة، ولعلّ حكمه عليه السلام بحليّة الجبن مع العلم الإجمالي بجعل الإنفحة في بعضها، لمكان حليّة الإنفحة، فمع العلم التفصيلي بجعل الإنفحة في الجبن يجوز أكله حيثنّذ، فضلاً عن العلم الإجمالي بذلك في بعض أفراد الجبن، وحيثنّذ فيشكل التمسك بهذه الروايات لجواز ارتكاب أطراف العلم الإجمالي مطلقاً.

ومنها: ما رواه الكليني رحمته الله بإسناده عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن هارون بن مسلم، عن مسعدة بن صدقة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سمعته يقول: (كلّ شيء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه، فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة، أو المملوك عندك ولعلّه حرّ قد باع نفسه، أو خُدع فبيع أو قُهر، أو امرأة تحتك وهي أختك أو رضيعتك، والأشياء كلّها على هذا حتّى يستبين لك غير ذلك، أو تقوم به البيّنة) (٢).

١ - الكافي ٦ : ٢٥٦ / ١، وسائل الشيعة ١٦ : ٤٤٤، كتاب الأطعمة والأشربة، أبواب الأطعمة المحرّمة، الباب ٣٣، الحديث ١.

٢ - الكافي ٥ : ٣١٣ / ٤٠، تهذيب الأحكام ٧ : ٢٢٦ / ٩٨٩، وسائل الشيعة ١٢ : ٦٠، كتاب

وهذه الرواية - مع قطع النظر عن الأمثلة المذكورة فيها، والإشكال الآتي - ظاهرة في أن كلَّ مشتبه الحليّة والحرمة فهو محكوم بالحليّة، حتّى يعلم تفصيلاً أن ذلك الشيء بخصوصه حرام، فلا تشمل الغاية العلم الإجمالي، فإن العلم في المعلوم بالإجمال لم يتعلّق بالشيء بخصوصه، بل العلم فيه متعلّق بأحد الشئيين أو الأشياء بنحو التردد، فالرواية دالة على جواز ارتكاب أطراف المعلوم بالإجمال بالخصوص.

وعلى فرض تسليم شمولها للشبهات البدويّة يرد عليه إشكال لزوم التناقض المتقدم على ذلك الفرض في الروايات الثلاث المتقدمة.

ويرد عليها أيضاً: أن الحكم بالحليّة في الأمثلة المذكورة فيها ليس مستنداً إلى هذه القاعدة، بل إلى مثل قاعدة اليد وأصالة الصحة في فعل الغير ونحوها المتقدمة على أصالة الحليّة، فليست هي حينئذٍ في مقام إفادة قاعدة الحليّة؛ لعدم انطباقها على تلك الأمثلة المذكورة فيها.

وقد عرفت أنّه يشمّ من رواية عبدالله بن سليمان رائحة التقيّة؛ لعدم انطباق قاعدة الحلّ على موردها، فلم يعلم منها أن القاعدة مورد تأييد الإمام عليه السلام وتصديقه؛ لاحتمال أن ذلك منه عليه السلام من جهة إلزام المخالف، فالعمدة في المقام هي رواية عبدالله بن سنان الصحيحة سنداً، التامة دلالةً على الترخيص في ارتكاب خصوص أطراف المعلوم بالإجمال.

لكن الإشكال فيها وفي الروايات المتقدمة مضافاً إلى إعراض الأصحاب عنها، حتّى أنّه ذكر صاحب الجواهر رحمته أن أصحابنا لم يعملوا بهذه الأخبار إلا نادراً^(١)، وكذلك ابن إدريس؛ حيث إنّه أوّل كلام الشيخ رحمته - الظاهر في العفو فيما

→ التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب ٤، الحديث ٤.

١ - جواهر الكلام ١: ٢٩٤ - ٢٩٨.

إذا ارتكب أطراف العلم الإجمالي في مسألة الربا - بأن مراده العفو من حيث الإنم، وأن ذلك يعدّ في العرف إذناً في المعصية وارتكاب الحرام^(١)؛ حيث إنّ إطلاق دليل حرمة الخمر - مثلاً - يشمل المعلوم منه بالإجمال في الشبهة المحصورة، وإعراض الأصحاب عنها إنّما هو لذلك؛ أي: لأنّه إذن في المعصية عند العرف والعقلاء وإن لم يكن كذلك عقلاً.

نعم لا مانع من شمولها للشبهة الغير المحصورة، التي يعدّ كلّ واحد من أطرافها كالشبهة البدويّة، فيجوز ارتكاب أطرافها لهذه الروايات.

هذا في الشبهات الموضوعيّة كما هي مورد هذه الروايات كالجبين.

وأما الشبهات الحكمية : فقد تكلف بعضهم^(٢) الاستدلال لجواز ارتكاب أطرافها بقوله ط (كلّ شيء فيه حلال وحرام...) ^(٣) إلى آخره أيضاً، وقد عرفت فساد.

هذه هي الروايات الواردة في المقام بنحو العموم.

وأما الأخبار الواردة في خصوص بعض الموارد - كالواردة في خصوص اشتباه مال الربا بغيره^(٤)، أو المأخوذ من بني أميّة والظلمة^(٥)، ونحو ذلك - فلا يستفاد منها قاعدة كلّية شاملة لجميع موارد الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي، بل

١ - السرائر ٢ : ٢٥١ - ٢٥٢ .

٢ - نهاية الأفكار ٣ : ٢٣٣ - ٢٣٤ .

٣ - الكافي ٥ : ٣١٣ / ٣٩٠ ، الفقيه ٣ : ٢١٦ / ٩٢ ، وسائل الشيعة ١٢ : ٥٩ ، كتاب التجارة ، أبواب ما يكتسب به ، الباب ٤ ، الحديث ١ .

٤ - الكافي ٥ : ١٤٥ و ١٤٦ / ٥ و ٩ ، تهذيب الأحكام ٧ : ١٦ / ٧٠ ، وسائل الشيعة ١٢ : ٤٣١ ، كتاب التجارة ، أبواب الربا ، الباب ٥ ، الحديث ٢ و ٣ .

٥ - الكافي ٥ : ١٢٦ / ٩ ، تهذيب الأحكام ٦ : ٣٦٩ / ١٠٦٨ ، وسائل الشيعة ١٢ : ٥٩ ، كتاب التجارة ، أبواب ما يكتسب به ، الباب ٤ ، الحديث ٢ .

على فرض العمل بها في موردها الخاص فهو لخصوصية في تلك الموارد اقتضت ذلك، فإن في كل واحد منها مباحث ومسائل خاصة لا يناسب التعرض لها في المقام.

فتلخص: أنه لا يصح التمسك بأصالة الحل لجواز ارتكاب أطراف الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي.

وأما أصالة البراءة فلا تشمل أدلتها أيضاً لأطراف المعلوم بالإجمال، مثل: (ماحجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم)^(١)، أو قوله تعالى: (رفع ما لا يعلمون)^(٢)، أو حديث السعة^(٣)، ونحو ذلك من أدلة البراءة؛ لأن المتبادر منها هو الترخيص في الشبهات البدوية، لا المقرونة بالعلم الإجمالي.

مضافاً إلى قيام الحجة إجمالاً على وجوب الاجتناب في أطراف هذه الشبهة، فعلى فرض شمول تلك الأخبار لأطرافها - من جهة الشك وعدم العلم - فهي لا تقتضي رفع المعلوم بالإجمال؛ لأنه نظير تعارض المقتضي مع اللامقتضي. هذا مع أنه فرق بين عدم العلم المأخوذ في «ما لا يعلمون» ونحوه، وبين عدم العلم في أطراف المعلوم بالإجمال، فإن عدم العلم في الأول هو عدم العلم البسيط، بخلاف أطراف المعلوم بالإجمال، فإن المشتبه والمردد فيه هو المعلوم، وإلا فالعلم فيه موجود محقق.

وبالجملة: أن «ما لا يعلمون» عبارة عن العرف والعقلاء عن المشكوك، والشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي ليست من قبيل المشكوك، بل تعد من المعلوم.

١ - الكافي ١ / ١٢٦ / ٣، التوحيد: ٤١٣ / ٩.

٢ - التوحيد: ٣٥٣ / ٢٤، الخصال: ٤١٧ / ٩، وسائل الشيعة ١١: ٢٩٥، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، الباب ٥٦، الحديث ١ و ٢.

٣ - المحاسن: ٤٥٢، عوالي اللآلي ١ / ٤٢٤ / ١٠٩، مستدرک الوسائل ١٨: ٢٠، كتاب الحدود، أبواب مقدمات الحدود، الباب ١٢، الحديث ٤.

فلا تشملها الأدلة.

ما هو المانع عند الشيخ الأعظم عن شمول الروايات لأطراف العلم الإجمالي؟ ثم إنه ذكر الشيخ الأعظم رحمته في بيان وجه عدم جريان الأصول في المقام: تارة بلزوم المنافاة بينها وبين ما دلّ على حرمة ذلك العنوان المشتبه - مثل: «حرّم عليكم الخمر» - في مقام الثبوت؛ لأنّ الإذن في كلا المشتبهين يُنافي المنع عن ارتكاب المرّد، ويوجب الحكم بعدم حرمة في متن الواقع، وهو ممّا يشهد الاتفاق والنصّ على خلافه^(١).

وأخرى بلزوم المنافاة بين الصدر والذيل في دليل الاستصحاب، وكذلك في قوله عليه السلام: (كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام) في مقام الإثبات والأخذ بالظواهر؛ حيث ذكر في باب تعارض الاستصحابين ما حاصله: أنّ العلم الإجمالي بانتقاض أحد الضدين يوجب خروجهما عن مدلول لا تنقض؛ لأنّ قوله عليه السلام: (لا تنقض اليقين بالشكّ، ولكن تنقضه ييقين مثله)^(٢) يدلّ على حرمة النقض بالشكّ، وجوب النقض باليقين، فإذا فرض اليقين بارتفاع الحالة السابقة في أحد المستصحبين، فلا يجوز إبقاء كلّ منهما تحت عموم حرمة النقض بالشكّ؛ لأنّه يستلزم طرح الحكم بنقض اليقين.

وأشار في هذا الكلام إلى لزوم التناقض بين الصدر والذيل - في الحكم - في قوله عليه السلام: (كلّ شيء لك حلال ...) إلى آخره في ذلك الباب وفي باب الاشتغال وأنّه لا يصلح للاستدلال به في أطراف المعلوم بالإجمال؛ لأنّه كما يدلّ على حليّة كلّ

١ - فرائد الأصول : ٢٤١ سطر ١٦ .

٢ - تهذيب الأحكام ١ : ٨ / ١١ ، وسائل الشيعة ١ : ١٧٤ ، كتاب الطهارة ، أبواب نواقض الوضوء ، الباب ١ ، الحديث ١ .

واحد من المشتبهين، كذلك يدلّ على حرمة ذلك المعلوم إجمالاً؛ لأنّه أيضاً شيء عُلِمَتْ حرمة^(١).

وأورد عليه بعض المحقّقين : بأنّ الذيل المذكور - أي: الحكم بنقض اليقين باليقين - ليس في جميع أخبار الباب، بل في بعضها^(٢).

ولكن لا يخفى ما في هذا الإيراد؛ فإنّ الاستصحاب ليس إلّا حكماً واحداً؛ وقاعدة واحدة مستفادة من هذه الأخبار الواردة في الاستصحاب، وإطلاق بعضها يُقَيّدُ البعض الآخر المذيل بهذا الذيل.

فأقول : المراد باليقين في أخبار الاستصحاب : إمّا اليقين الوجدانيّ، وإمّا مطلق الحجّة الأعمّ من اليقين الوجداني وغيره من أقسام الحجج المعتمدة التبعديّة: فعلى الأوّل : فليس فيها إلّا حكم واحد، وهو حرمة نقض اليقين بالشك، وأمّا قوله^(٣) : (ولكن تنقضه بيقين مثله) فليس هو حكماً مولوياً؛ لما عرفت من أنّ القطع حجّة عقلية؛ وجوب اتّباعه حكم عقلي لا دخل للشرع فيه.

وبالجملة : لا يشتمل الذيل على الحكم الشرعي حتّى يلزم التناقض بينه وبين الحكم المشتتم عليه الصدر - على فرض شمول الأخبار لأطراف العلم الإجمالي - بل الذيل تحديد لحدود الأوّل.

وأما على الثاني : فكذلك بالنسبة إلى القطع الوجداني، ومعه فلا يمكن أن يكون قوله^(٤) : (ولكن تنقضه بيقين آخر) تحديداً وبياناً لحدود الحكم الأوّل بالنسبة إلى الحجّة العقلية - أي القطع - وحكماً مولوياً بالنسبة إلى الحجّة الشرعية معاً.

ثمّ على فرض إمكان ذلك ثبوتاً، لكن معنى نقض اليقين باليقين : هو نقض بمثل اليقين المذكور في الصدر، والعلم الإجمالي ليس مثله؛ لعدم اتّحاد متعلّق الشكّ

١ - فرائد الأصول : ٢٤١ سطر ٨، و ٤٢٩ سطر ١٠.

٢ - فرائد الأصول ٤ : ٢٢ - ٢٣.

والغاية، فإن متعلّق الشكّ هو كلّ واحد من الأفراد بعينه، ومتعلّق العلم الإجمالي أحد الأطراف لا بعينه، وحينئذٍ فلا بدّ أن يُراد من اليقين في ذيل روايات الاستصحاب اليقين التفصيلي لا الإجمالي، وحينئذٍ يندرج كلّ واحد من الأطراف في صدر الرواية، من دون أن يعارضه الذيل.

وهكذا الكلام في قوله عليه السلام : (كلّ شيء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه).

وقال الميرزا النائيني رحمته الله - في بيان عدم جريان الأصول في أطراف الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي - ما حاصله: أنّ لزوم التضاد بين الحكم بحرمة المعلوم بالإجمال، وبين الحكم بالحلّيّة في أصالة الإباحة، واضح؛ لأنّ معنى الإباحة: هو جواز الفعل والترك، وهو مضادّ لحكم الحرمة للمعلوم بالإجمال، وحينئذٍ فلا مجال لجريانها في أطراف المعلوم بالإجمال.

وأما الأصول التنزيليّة - كالاستصحاب - فهي وإن لم تتناقض نفس المعلوم بالإجمال؛ لأجل اختلاف الرتبة - كما يبيّن في مقام الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي - ولا تستلزم المخالفة العمليّة أيضاً، لكنّها لا تجري في المقام؛ لأجل قصور المجعول فيها عن شموله لأطراف المعلوم بالإجمال؛ لأنّ المجعول في الأصول التنزيليّة هو البناء العملي؛ والأخذ بأحد طرفي الشكّ على أنّه هو الواقع وإلغاء الطرف الآخر، وجعل الشكّ كالعدم في عالم التشريع، ففي الاستصحاب حيثيّة الأصول من جهة ترتّب الآثار، وحيثيّة الأمارات من جهة البناء على أنّه هو الواقع، ولا يمكن جعل هذا مع العلم الوجداني إجمالاً.

وبالجملة: المجعول في مثل الاستصحاب ونحوه معنّى لا يعقل ثبوته لجميع أطراف العلم الإجمالي.

وأما الأصول الشرعيّة - كأصالتيّ الطهارة والبراءة - فالمانع من جريانها في

المقام لزوم المخالفة العملية للتكليف المعلوم بالإجمال^(١). انتهى محصل كلامه **تعالى**.
أقول: يرد عليه:

أولاً: أن ما ذكره في معنى الاستصحاب غير صحيح؛ لأن العدة من أخباره هو الخبر الأول^(٢) والثاني^(٣) لزارة، وليس معنى (لا تنقض اليقين بالشك) فيهما هو إطالة عمر اليقين؛ والبناء على أنه الواقع؛ لأنه **تعالى** قال: (لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت)، والمراد: أنك كنت في سابق الحال على يقين، لا في الحال الحاضر، وحينئذ فليس معنى (لا تنقض اليقين) إلا وجوب ترتيب آثار اليقين السابق في ظرف الشك اللاحق، لا البناء القلبي على أنه الواقع.

وثانياً: ليس مراده مما ذكر من لزوم المناقضة بين الصدر والذيل - على تقدير شمول أخبار الاستصحاب لأطراف المعلوم بالإجمال - أن التعبد بالاستصحابين في طرفي العلم الإجمالي، يناقض العلم الإجمالي بالتكليف المراد؛ للزوم ذلك في أصالة الإباحة في غير دوران الأمر بين المحذورين؛ لأنه **تعالى** معترف بعدمه فيها؛ للاختلاف في المرتبة، فلا بد أن يريد من المناقضة المناقضة في المجهول وفي مقام الجعل، وهذا صحيح بناءً على ما اخترناه: من أن المراد بالعلم الإجمالي هنا: هو العلم بقيام الحجّة الشرعية، لا العلم الوجداني؛ للزوم المناقضة بين جعل الأمانة وجعل الاستصحاب على خلافها.

١ - فوائد الأصول ٤: ١٢ - ١٧.

٢ - تهذيب الأحكام ١: ٨ / ١١، وسائل الشيعة ١: ١٧٤، كتاب الطهارة، أبواب نواقض الوضوء الباب ١، الحديث ١، و ١٠٥٣: ٢ و ١٠٦١، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب ٣٧ و ٤١، الحديث ١.

٣ - تهذيب الأحكام ١: ٤٢١ / ١٣٣٥، الاستبصار ١: ١٨٣ / ١٣، وسائل الشيعة ٢: ١٠٥٣ و ١٠٦١، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب ٣٧ و ٤١، الحديث ١.

وأما بناءً على ما اختاره رحمته - من أن المراد بالعلم الإجمالي في باب الاشتغال هو العلم الوجداني بالتكليف الفعلي^(١) - فالاستصحاب وإن كان مضاداً له، لكن لا يستلزم المناقضة في مقام الجعل؛ لعدم تناول يد الجعل الشرعي للعلم الوجداني.

والعجب أنه رحمته تعرّض لهذا الإشكال في مسألة تعارض الاستصحابين بقوله: وقد يناقش فيما ذكرناه - من عدم جريان الأصول المحرزة في أطراف العلم الإجمالي - بأنه يلزم حينئذٍ عدم التفكيك بين المتلازمين الشرعيين، كطهارة اليد وبقاء الحدث فيما إذا توضحاً بمائع مردّد بين الماء والبول؛ لأنّ استصحاب بقاء الحدث وطهارة البدن، يناهض العلم الوجداني بعدم المطابقة للواقع في أحد الأصلين؛ لأنّه إن كان ماءً فقد ارتفع الحدث، وإن كان بولاً فقد تنجّس البدن، فالجمع بينهما في التعلّد غير ممكن^(٢).

وأجاب عن ذلك : بالفرق بين المقامين؛ لأنّه تارة : يلزم من التعلّد بمؤدّي الأصلين العلم التفصيلي بكذب ما يؤدّيان إليه؛ لأنّهما يتفقان في نفي ما يعلم تفصيلاً ثبوته، كما في استصحاب نجاسة الإناءين مع العلم بطهارة أحدهما، وبالعكس. وأخرى : لا يلزم من التعلّد بمؤدّاهما العلم التفصيلي بكذب ما يؤدّيان إليه، بل يعلم إجمالاً بعدم مطابقة أحد الأصلين للواقع، كما في الأصول الجارية في الموارد التي يلزم منها التفكيك بين المتلازمين الشرعيين، كالمثال المتقدم، والذي منعنا من جريانه في أطراف العلم الإجمالي هو القسم الأوّل، لا الثاني^(٣). انتهى.

أقول : يرد عليه:

١ - فوائد الأصول ٤ : ١٧ - ١٨ .

٢ - فوائد الأصول ٤ : ٦٩٤ .

٣ - فوائد الأصول ٤ : ٦٩٤ - ٦٩٥ .

أولاً: أنه ليس في القسم الأول - الذي يتحد الاستصحابان فيه بحسب النوع - علم تفصيلي حتى يستلزم التعبد بهما المخالفة له، بل العلم فيه إجمالي أيضاً؛ إما بنجاسة هذا الإناء، أو ذاك، فالتعبد بمؤدى الاستصحابين فيه مستلزم لمخالفة العلم الإجمالي - كما في القسم الثاني - لا للعلم التفصيلي.

وثانياً: مجرد اختلاف القسمين في اتحاد الاستصحابين في أحدهما بحسب النوع، واختلافهما فيه، لا يوجب الفرق بينهما في الحكم مع اتحاد المناط والملاك فيهما، فإن متعلق العلم في كليهما مردد بين الاثنين.

وثالثاً: يرد عليه النقض بما إذا علم إما بوجود هذا، أو حرمة ذاك، مع أن الحالة السابقة فيهما عدم الوجوب والحرمة، فإن اللازم - على ما ذكره - جريان استصحاب عدم الوجوب وعدم الحرمة فيهما؛ لأن التعبد بمؤداهما لا يتنافي إلا العلم الإجمالي، ولا أظن أن يلتزم هو الآخر به.

فالوجه في عدم جريان الأصول في جميع أطراف المعلوم بالإجمال، وحرمة المخالفة القطعية، هو ما ذكرناه من الوجهين المتقدمين. هذا كله بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية.

وجوب الموافقة القطعية وعدمه

وأما الكلام بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية، وعدم جريان الأصول في بعض الأطراف أيضاً، أو عدم وجوبها؛ لشمول إطلاق أدلة الأصول لبعض الأطراف فهو أنك قد عرفت: أن محط البحث في هذا الباب هو ما لو علم إجمالاً بقيام الحجة الشرعية، مع الشك في متعلقها، لا العلم الوجداني بالتكليف الفعلي الذي لا يرضى المولى بتركه، كما يظهر ذلك من المحقق العراقي رحمته؛ حيث ذكر - في بيان الوجه في لزوم الموافقة القطعية - بأن العلم الإجمالي بالنسبة إليها علّة تامّة، وأن الإذن في

والعقلاء ترخيصاً في المعصية، وهو قبيح، ولأجل ذلك تنصرف أدلة الأصول إلى غير هذا المورد.

وثانيهما ما تقدّم أيضاً: من أنّه لأحد أن يدعي أنّ المتبادر من عدم العلم في مثل قوله ^(١) : (كل شيء هو لك حلال) ^(٢) وقوله ^(٣) : (رفع ما لا يعلمون) ^(٤) ونحوه، عدم العلم البسيط، كما في الشبهات البدئية، لا عدمه بمعنى وجوده وتردد متعلّقه بين الأزدي من واحد، فلا يصدق عدم العلم على أطراف المعلوم بالإجمال، وحينئذٍ فلا تشمل هذه الروايات وأنها مختصة بالشبهات البدئية. هذا بالنسبة إلى المخالفة القطعية.

لكن هل يتأتى الوجهان بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية؛ بأن يقال: إنّ مقتضى الوجهين انصراف أدلة الأصول عن جميع أطراف المعلوم بالإجمال، وعدم جريانها في بعض الأطراف أيضاً، أو لا؟

لا إشكال في أنّ الترخيص في ارتكاب بعض الأطراف ليس بمثابة الترخيص في جميعها في استنكار العرف ذلك، وعدّهم ذلك ترخيصاً في المعصية، وأنّه فرق بينهما عندهم، وحينئذٍ فلا مانع من هذه الجهة من شمول إطلاق أدلة الأصول - على فرض ثبوت الإطلاق لها - بالنسبة إلى بعض الأطراف.

نعم لو قلنا: بعدم إطلاق لها يشمل هذا المورد فمقتضى العلم الإجمالي هو وجوب الموافقة القطعية؛ بمراعاة التكليف المعلوم بالإجمال في جميع الأطراف، فلا بدّ من ملاحظة أدلة الأصول المرخّصة، وأنها هل تشمل هذا المورد أو لا؟

١ - الكافي ٥: ٣١٣ / ٤٠، تهذيب الأحكام ٧: ٢٢٦ / ٩٨٩، وسائل الشيعة ١٢: ٦٠، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب ٤، الحديث ٤.
٢ - التوحيد: ٣٥٣ / ٢٤، الخصال: ٤١٧ / ٩، وسائل الشيعة ١١: ٢٩٥، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، الباب ٥٦، الحديث ١.

فنقول : أمّا التي لسانها الرفع والتوسعة وأمثالهما، فالمتبادر منها عرفاً هو الرفع والتوسعة فيما لم تقم الحجّة على التكليف فيه لا إجمالاً ولا تفصيلاً، وحيث إنّ المفروض فيما نحن فيه قيام الحجّة إجمالاً على ثبوت التكليف فلا مجال لجريانها فيه، فتختصّ بالشبهات البدويّة.

وأما روايات الحلّ فقد تقدّم الإشكال في رواية عبدالله بن سليمان^(١) سنداً ودلالة؛ من جهة احتمال التقيّة فيها، وأما رواية مسعدة^(٢) فتقدّم أيضاً الإشكال فيها؛ من جهة عدم انطباق الكبرى المذكورة فيها على الأمثلة المذكورة في ذيلها.

والتي يمكن الاستدلال بها في المقام هي رواية عبدالله بن سنان^(٣) - الصحيحة سنداً التامة دلالة - حيث إنّها ليس معنى (كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك) أنّ كلّ فردٍ من أفراد المشتبه حلال؛ لأنّه ليس في كلّ فردٍ منها حلال وحرام، بل هو إمّا حلال، وإمّا حرام، بل معناه : كلّ شيء اختلط فيه الحلال والحرام، أو كلّ طبيعة لها قسمان؛ أحدهما حلال، والآخر حرام، على مسامحة في التعبير عنه بذلك.

وعرفت أنّ الظاهر منها الأوّل، وحينئذٍ فهي ظاهرة في الترخيص في خصوص الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي.

لكن عرفت أيضاً : عدم إمكان العمل بمضمونها وعلى طبقها؛ لأنّه ترخيص لدى العرف في المعصية، وإذ لم يمكن الأخذ بظاهرها بالنسبة إلى جميع الأطراف، فالأخذ بها بالنسبة إلى بعض معيّن من الأطراف، من غير مرجّح، وأمّا البعض الغير

١ - تقدّم في أوّل هذا المبحث.

٢ - نفس المصدر.

٣ - الكافي ٥ : ٣١٣ / ٣٩، الفقيه ٣ : ٢١٦ / ٩٢، وسائل الشيعة ١٢ : ٥٩، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب ٤، الحديث ١.

المعيّن من الأطراف، فهو ليس موضوعاً لها ابتداءً ليحفظ عمومها بالنسبة إليه،
فالحكم بالترخيص في بعض أطرافها الغير المعيّن يحتاج إلى دليل.
وقد ذكر لبيان شمول أدلة الترخيص في بعض الأطراف وجوه:

الوجه الأول: قد يقال: (القائل الأستاذ المحقق الحائري رحمته) في بيان جواز
ارتكاب بعض الأطراف الغير المعيّن بنحو التخيير: إنّه وإن لم يدلّ دليلٌ لفظيٌّ على
الترخيص في هذا البعض الغير المعيّن، إلّا أنّه يمكن استكشاف الترخيص من الدليل
اللفظي بضميمة حكم العقل.

بيان ذلك: أنّ القضية المشتعلة على حكم متعلّق بعنوان من العناوين؛ على
سبيل الإطلاق أو العموم، مثل «أكرم العلماء»، يفهم منها أمران:
أحدهما: ثبوت ذلك الحكم لتمام أفراد عنوان الموضوع.
وثانيهما: وجود ملاك الحكم في كلّ فردٍ منها.

ثمّ إن ثبت قيد يرجع إلى مادّة القضية فقضيّة ذلك التقيد تضيق دائرة ذلك
الحكم وملاكه معاً، كما لو قال: «لا تكرم الفسّاق منهم»، وإن ثبت قيد يرجع إلى
الطلب فقضيّته رفع اليد عن إطلاق الطلب دون المادّة، كما إذا ورد خطاب دالٌّ على
وجوب إنقاذ الغريق، ثمّ اتّفق وجود غريقين، فإنّ ذلك الخطاب وإن لم يشملهما
بحكم العقل؛ لقبح التكليف بما لا يطاق، إلّا أنّه يحكم لإطلاق المادّة بوجود ملاك
الوجوب في كليهما؛ ولهذا يستكشف العقل وجوباً تخييرياً إن لم يكن أحدهما أهمّ،
وتعيينياً إن كان أحدهما أهمّ.

وحينئذٍ نقول: ما نحن فيه من هذا القبيل؛ لأنّ الأدلّة المرخّصة هنا وإن
اختصّ حكمها بغير صورة العلم الإجمالي - لحكم العقل بقبح الإذن في المعصية -
إلّا أنّ اقتضاء كلّ مشكوك للإباحة يستكشف من إطلاق المادّة، وبعد تعدّد الجري
على مقتضاه في جميع الأطراف يستكشف أنّ البعض - على سبيل التخيير -

مرخص فيه؛ حيث لا ترجيح للبعض المعين^(١). انتهى.

ولكن أجاب هو عليه السلام عن ذلك : بأن هذا الحكم من العقل إنما هو فيما يقطع بعدم المانع في الجري على طبق أحد الاقتضاءين ، كما في مثال الغريقين ، وأما فيما نحن فيه فكما أن الشك يقتضي الترخيص ، كذلك العلم الإجمالي يقتضي الاحتياط ، ولعل اقتضاء العلم أقوى في نظر الشارع ، فلا وجه لقطع العقل بالترخيص^(٢). انتهى. وهو جيد حسن.

الوجه الثاني الذي قيل لبيان شمول أدلة الترخيص في بعض الأطراف : أن في قوله عليه السلام : (كل شيء فيه حلال وحرام) عموماً وإطلاقاً أحوالياً ، كما لو قيل : «أكرم العلماء» ، فإنه عام بالنسبة إلى كل واحد من أفراد العلماء ، ومطلق بالنسبة إلى حالات الأفراد ، فإن عموم الحكم بالحليّة شامل لكل واحد من الأطراف حال ارتكاب الباقي وعدمه ، كما في «أكرم العلماء» ، فإنه عام بالنسبة إلى كل فرد من أفرادهم ، ومطلق بالنسبة إلى إكرام الباقيين وعدمه.

وحينئذ نقول : المفروض عدم جواز الأخذ والتمسك بهذا العموم والإطلاق معاً بالنسبة إلى جميع الأطراف ؛ لأنه إذن في المعصية وهو قبيح ، فالأمر دائر بين رفع اليد عن العموم والإطلاق معاً بترك العمل به في جميع الأطراف ، وبين رفع اليد عن الإطلاق بتقييده جواز ارتكاب بعض الأفراد بحال عدم ارتكابه البعض الآخر ؛ أي الأخذ بالعموم ، وتقييد الإطلاق بالأحوالي ؛ ورفع اليد عنه ، والثاني هو المتعين إعمالاً للدليل بقدر الإمكان ؛ لأنّ الضرورات تتقدّر بقدرها ، فلا مانع من التمسك بقوله : (كل شيء فيه حلال وحرام) بالنسبة إلى البعض الغير المعين من الأطراف^(٣).

١ - درر الفوائد : ٤٥٨ - ٤٥٩ .

٢ - درر الفوائد : ٤٥٩ .

٣ - درر الفوائد : ٤٥٨ .

انتهى ملخصاً.

أقول : لاريب في أن كل واحد من أطراف العلم الإجمالي ليس من أفراد عموم قوله: (كل شيء فيه حلال وحرام حتى تعرف الحرام)؛ لما عرفت من أن كل طرف من أطراف العلم الإجمالي لا يصدق عليه أنه شيء فيه حلال وحرام، بل هو إما حلال وإما حرام واقعاً، بل مصداقه الشيء المختلط فيه الحلال والحرام، كقطيع غنم يعلم أن فرداً منه منصوب أو موطوء، فهذا مصداق واحد لتلك الكبرى الكلية، وكل واحد من أفرادها أجزاء لهذا المصداق، والقطيع الآخر - الذي علم فيه فرد كذلك - مصداق آخر له، ومقتضى الأخذ بالعموم هو الحكم بالحليّة في كل واحد من هذه المصاديق؛ أي مجموع هذا القطيع وذاك القطيع، والمفروض عدم جواز الأخذ به؛ لأنه ترخيص في المعصية، ومعنى الإطلاق فيه : هو أن الحكم ثابت في هذا القطيع؛ سواء حكم به في القطيع الآخر، أم لا، وتقيد إطلاق هذه الكبرى الكلية لا يفيد ما هو بصدد؛ من جواز الأخذ بها في بعض أفراد القطيع، فمنشأ الاشتباه توهم : أن كل واحد من أطراف العلم الإجمالي مصداق للكبرى المذكورة، وقد عرفت فساده.

وقال الميرزا النائيني رحمته في بيان عدم الدليل على التخيير فيما نحن فيه ما حاصله: أن الموارد التي حكمنا بالتخيير فيها مع عدم دليل خاص عليه إنما هو لأحد أمرين:

أحدهما: اقتضاء الدليل والكاشف للتخيير.

ثانيهما: اقتضاء المدلول والمنكشف ذلك.

فمن الأول : ما لو ورد «أكرم العلماء»، ثم علم بخروج زيد وعمرو عن ذلك العموم، لكن شك في أن خروجهما : هل هو على سبيل الإطلاق؛ بحيث لا يجب إكرام كل واحد منهما بحال من الأحوال، أو أنه ليس على وجه الإطلاق، بل خروج كل واحد منهما مشروط بحال إكرام الآخر، والوظيفة في مثل ذلك التخيير؛ بإكرام

أحدهما دون الآخر؛ لأنَّ القدر المتيقَّن من المُخْرَج هو ذلك؟

ومن الثاني: ما لو تراحم واجبان في مقام الامتثال؛ لعدم القدرة على الجمع بينهما، فإنَّ التخيير بينهما إنما هو لأجل اقتضاء أنَّ المَجْعول في باب التكليف معنًى يقتضي التخيير في امتثال أحد المتراحمين، فإنَّ العقل يستقلُّ حينئذٍ بصرف القدرة في أحدهما تخييراً؛ إمَّا لأجل تقييد التكليف في كلِّ واحدٍ منهما بحال عدم امتثال الآخر، وإمَّا لأجل سقوط التكليفين معاً، واستكشاف العقل حكماً تخييراً؛ لوجود الملاك التامَّ في كلِّ واحدٍ منهما.

وعلى أيِّ حال فالتخيير في هذا الباب لم ينشأ من ناحية الدليل، بل من ناحية المدلول.

إذا عرفت ذلك نقول: إنَّ القول بالتخيير - في باب تعارض الأصول - ممَّا لا شاهد عليه؛ لا من ناحية الدليل والكاشف، ولا من ناحية المدلول والمنكشف: أمَّا الأوَّل: فواضح، فإنَّ دليل اعتبار كلِّ أصل من الأصول العمليَّة إنما يقتضي جريانه عيناً؛ سواء عارضه أصل آخر، أم لا، وليس في الأدلَّة ما يوجب التخيير في إجراء أحد الأصلين.

وأما الثاني: فلأنَّ المَجْعول في باب الأصول العمليَّة ليس إلَّا الحكم بتطبيق العمل على مؤدَّى الأصل: إمَّا بقيد أنَّه الواقع، كما في التنزيلية منها، وإمَّا لا بقيد ذلك، كما في غير التنزيلية منها، مع انحفاظ الحكم الظاهري باجتماع القيود الثلاثة - أي: الجهل بالواقع، وإمكان الحكم على المؤدَّى بأنَّه الواقع، وعدم لزوم المخالفة العمليَّة - وحيث إنَّه يلزم من جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي مخالفة عمليَّة، فلا يمكن جعلهما معاً، ولا دليل على التخيير في إجراء أحدهما؛ لا من ناحية الدليل، ولا من ناحية المدلول^(١). انتهى.

أقول : أما ما ذكره من القسم الأول - الذي جعل التخيير فيه مقتضى الدليل والكاشف - فلنا أن نقول : إنه وإن كان كذلك، لكنه مقتضى المدلول والمنكشف فيه، لا الدليل والكاشف؛ وذلك لأن التخيير فيه ناشئ عن احتمال كون المخصص المجمل تخييرياً؛ لتردده بين أن يكون تخييرياً أو تعيينياً، والقدر المتيقن من التخصيص أنه بنحو التخيير، لا لجريان أصالة العموم بالنسبة إلى أحدهما؛ وذلك لأنه - على فرض كونه تعيينياً - لا تخيير فيه أصلاً، وعلى فرض كونه تخييرياً فالتخيير واقع، فحيث إنه مردد بين التعيني والتخييري، فالقدر المتيقن هو أنه بنحو التخيير، فحيثية التخيير إنما هي مقتضى التردد واحتمال التخيير، والعموم وإجمال المخصص فيه وإن كانا متحققين أيضاً، لكن التخيير ليس مقتضاهما.

ويدل على ذلك : أنه لو فرض تردد المخصص بين الأقل والأكثر؛ بأن احتمل خروج زيد فقط، أو هو مع عمرو، فالمتعين هو الحمل على المتيقن، وهو خروج زيد فقط؛ وليس ذلك إلا لأجل تردد المخصص بينهما وتيقن خروج الأقل، والأكثر مشكوك الخروج، فيبقى العام على عمومته بالنسبة إلى الأقل، فكذلك ما نحن فيه.

وأما القسم الثاني - الذي ذكرته ^١ أن التخيير فيه مقتضى المدلول والمنكشف - فلنا أن نقول : إن التخيير في المتزاحمين مقتضى الدليل والكاشف، لا المدلول والمنكشف؛ وذلك لأن الحاكم بالتخيير في المتزاحمين بعد تعدد الجمع بينهما؛ هو العقل الكاشف عن الواقع ^(١).

وأما ما نحن فيه - أي الأصلان المتعارضان - فيمكن أن يقال : إن التخيير فيه مقتضى الدليل والكاشف؛ حيث إن العقل يحكم بالتخيير بينهما، وهو كاشف عنه - بعد عدم إمكان الأخذ بمؤدى الأصلين والجمع بينهما؛ لأنه ترخيص في المعصية -

١ - لا يخفى أن العقل حاكم بالتخيير، لا أنه مقتضى له، والمقتضى له هو وجود الملاك في كليهما، مع عدم إمكان الجمع بينهما. المقرّر حفظه الله.

بالتخيير بينهما والعقل كاشف عنه.

كما أنه يمكن أن يقال : إنه مقتضى المدلول والمنكشف؛ حيث إن المقام نظير المتزاحمين اللذين ذكر هو هو أن التخيير فيهما مقتضى المدلول؛ لأنه كما أن وجوب إنقاذ كل واحد من الغريقين مع تعذر الجمع بينهما اقتضى التخيير بينهما؛ لوجود الملاك التام في كل واحد منهما، فكذلك ما نحن فيه بعد عدم إمكان إجراء الأصلين والعمل بمؤداهما.

فالحق - في بيان عدم جواز إجراء الأصول في بعض الأطراف - ما ذكرناه في أصالة الحل والاستصحاب.

ثم إنه يظهر من الشيخ الأعظم رحمته وكذا الميرزا النائيني رحمته : أن معنى الترخيص في بعض الأطراف، يرجع إلى جعل الطرف الآخر بدلاً عما ارتكبه لو صادف الواقع، لكن ليس للبدلية شاهد من الأخبار ^(١). انتهى.

أقول : لا يعقل جعل بدلية بعض الأطراف للبعض الآخر في بعض الموارد، فإن منها ما لو علم بحرمة أحد الشيئين واستحباب الآخر، فلو ارتكب أحدهما وترك الآخر، فصادف أن ما ارتكبه خمر، فمعنى بدلية ترك المستحب عن ترك الحرام هو بدلية المستحب عن الحرام، مع أن المستحب ذو مصلحة غير ملزمة، والحرام ذو مفسدة ملزمة، ولا يعقل بدلية ذي المصلحة عن ذي المفسدة، وكذا لو علم بأن أحد الشيئين - لا على التعيين - واجب، والآخر مكروه، فإنه لو ترك أحدهما، فصادف أنه الواجب واقعاً، مع أنه لا معنى لبديلية فعل المكروه عن الواجب، نعم للشارع أن يرخص في بعض الأطراف؛ إذ لا مانع منه عقلاً ولا عرفاً، ولكن ليس مرجعه إلى بدلية بعض الأطراف عن بعض، بل معناه الإغماض ورفع اليد عن الحكم الواقعي لو صادفه، كما في موارد قاعدة التجاوز والفراغ والشك بعد

١ - فرائد الأصول : ٢٤٢ سطر ٨، ٢٤٥ سطر ٣ وانظر فوائد الأصول ٤ : ٣٥.

الوقت، فإنه في هذه الموارد لم يأت بشيء حتى يكون بدلاً عما تركه.
مضافاً إلى أن الترك عبارة عن عدم الإتيان بالفعل، وهو غير قابل لأن يجعل
بدلاً عن شيء.

تنبيهات

التنبيه الأول : عدم اشتراط الاحتياط بوحدة حقيقة المشتبهين
المستفاد من قواعد الأصحاب اختصاص وجوب الاحتياط بما إذا كان
المشتبهان مندرجين تحت حقيقة واحدة، وأمّا إذا لم يكونا كذلك، كما لو علم إمّا
بغصبيّة ذلك الإناء، أو خمريّة ذلك، فلا يجب الاحتياط فيه^(١).
لكنه خلاف التحقيق؛ لعدم الفرق بينهما، فإنّ في الثاني أيضاً يعلم إجمالاً
بتوجّه تكليف منجزّ عليه يجب مراعاته؛ سواء كان لأجل غصبيّة ذلك، أو خمريّة.

التنبيه الثاني : تنجيز العلم الإجمالي في التدريجيّات
لو كان أطراف العلم الإجمالي متدرّجة الوجود أي التي لا يوجد الطرف
الثاني فيه إلّا بعد انعدام الأوّل - فهل هو كغير متدرّجة الوجود في وجوب مراعاة
العلم الإجمالي، أو لا؟

كما لو علم إمّا بوجوب إكرام زيد اليوم، أو إكرامه غداً، وفرض أنّ الغد ظرف
إكرامه، لا أنّه قيد للحكم أو الموضوع.

وقد يكون في الطرف الثاني في المثال بنحو الشرطية؛ كأن علم إمّا بوجوب
إكرام زيد اليوم، وإمّا بوجوب إكرامه غداً لو طلعت الشمس؛ أي بنحو يجعل طلوع

الشمس شرطاً لوجوب إكرامه، فلا يتحقق الوجوب مادام لم يتحقق طلوع الشمس في الغد.

وقد يكون أحد الأطراف بنحو الواجب التعليقي؛ بأن يجعل الغد في المثال قيلاً للموضوع - أي الواجب - وحينئذٍ لا مانع من تعلّق الوجوب والإرادة بإكرام زيد غداً.

فهذه أقسام ثلاثة :

أما القسم الأوّل والثالث - أي ما لو علم بالحكم مطلقاً منجزاً في الأوّل، ومعلّقاً في الثالث في بعض الأطراف؛ بأن يكون الوجوب فعلياً والواجب مقيّد - فلا فرق بينهما وبين الأطراف الغير المتدرّجة في لزوم مراعاته؛ للعلم بتوجّه تكليف مطلق إليه، فوجب عليه مراعاته بإتيان جميع الأطراف أو تركها؛ لأنّ الحكم في الواجب المعلّق أيضاً فعليّ، والواجب مقيّد.

وأما القسم الثاني؛ فمع العلم الوجداني بالتكليف المرّد بين الحكم المطلق الفعليّ وبين المشروط بالغد، فيجب مراعاته عقلاً؛ لأنّه وإن لم يعلم بتوجّه تكليف فعليّ إليه - لا احتمال عدم تحقّق شرطه، واحتمال أنّه الطرف المشروط - لكنّه يعلم بوجود الغرض الملزم في أحد هذه الأطراف، فمع العلم بأنّ للمولى غرضاً في حكم ما يجب اتّباعه، وإن لم يؤمر به للغفلة عنه ونحوها في الموالي العرفيّة، كما لو علم بفرق ابن المولى والمولى غافل أو نائم، ولكن يعلم بأنّه لو علم به لأمره بإنقاذه، فإنّه يجب على العبد إنقاذه، كما لا يخفى.

بل لو أمره بقتل شخص لزعمه أنّه عدوّه، لكن علم العبد خطاءه، وأنّه صديقه، لا يجب - بل لا يجوز له - قتله.

فحيث إنّ المفروض أنّه عالم بوجود غرضٍ للمولى في أحد الأطراف، وجبت عليه مراعاته.

وأما مع عدم العلم الوجداني بالتكليف ، لكن قامت أمانة معتبرة؛ إما على وجوب هذا بالفعل، أو ذاك مشروطاً بشرط لم يتحقق شرطه بعد، فيمكن أن يقال: بعدم وجوب الاحتياط؛ لعدم العلم بالتكليف الفعلي المنجز قبل تحقق الشرط ولا بعده؛ لأنه بعد تحققه يحتمل كون الواجب هو الطرف الآخر الغير المشروط، المفروض مضي وقته، والمفروض عدم علمه بوجود غرض له لأن المفروض عدم العلم الوجداني فيه.

ولكن الإنصاف خلافه؛ وذلك لأنه مع قيام الأمانة؛ إما على وجوب هذا بالفعل، أو وجوب ذلك مشروطاً بشرط سيتحقق قطعاً، فهو غير معذور في المخالفة عند العرف والعقلاء، فإنه لو علم تفصيلاً بوجوب فعل مشروطاً بشرط يتحقق بعد ذلك قطعاً، فترك مقدماته ولو قبل تحقق الشرط، فتعذر عليه الامتثال بعد تحققه؛ لتركه مقدماته، لما كان معذوراً عند العقلاء، بل يعدّ عاصياً.

ففيما نحن فيه؛ أي ما لو قامت الأمانة المعتبرة على نحو ما ذكر من التكليف المرّد بين الواجب الفعلي والمشروط، أيضاً كذلك مع العلم بأنه يتحقق الشرط، فلا بدّ من مراعاة كلّ منهما، ولا يقبل عذره في المخالفة.

وحينئذٍ فلا فرق بين الأقسام الثلاثة كلّها في وجوب مراعاة العلم الإجمالي، خلافاً للشيخ الأعظم رحمته حيث اختار جواز ارتكاب والمخالفة؛ لأجل خروج الطرف الآخر عن مورد ابتلاء المكلف^(١).

التنبيه الثالث : في شرائط تنجيز العلم الإجمالي

يعتبر في تنجيز العلم الإجمالي ولزوم الموافقة القطعية العلم بتأثير التكليف المعلوم بالإجمال على كلّ تقدير؛ وأن كلّ واحد من الأطراف لو فرض القطع

بحرمته تفصيلاً تنجّز التكليف عليه.

فإن لم يكن كذلك؛ بأن لم يعلم بالتكليف أصلاً، كما لو وقعت قطرة من البول في أحد إناءين أحدهما بول، فإنّه على تقدير وقوعها فيه لا أثر له، فلا يعلم بحدوث تكليف منجّز عليه ولو إجمالاً، فإنّ العلم بوقوعها في أحد الإناءين لا يؤثر في التنجيز.

وكذلك فيما لا يكون التكليف فعليّاً على فرض وجوده في بعض الأطراف، بل مجرّد حكم إنشائي، فلا يؤثّر العلم الإجمالي بهذا النحو في وجوب الاجتناب عن الطرف الآخر، كما لو اضطرّ إلى ارتكاب بعض الأطراف.

أقسام الاضطرار

وتفصيل الكلام في صورة عروض الاضطرار هو أنّه إمّا يتحقّق الاضطرار قبل توجّه التكليف وقبل العلم به، كما لو اضطرّ إلى شرب أحد الإناءين، ثمّ تعلّق التكليف، ثمّ حصل العلم الإجمالي بحرمة أحدهما. أو يتحقّق الاضطرار بعد تعلّق التكليف وقبل حصول العلم به، أو يتقدّم التكليف على العلم به، ثمّ يعرض الاضطرار.

ويمكن تصوّر أقسام آخر كتقدّم الاثنين منها على الآخر، وتأخرهما. وعلى أيّ تقدير، قد يعرض الاضطرار على ارتكاب طرف معيّن من الأطراف، أو على أحد الأطراف لا بعينه.

وعلى أيّ حال الاضطرار إمّا عقليّ، فيبحث فيه عن حكم العقل حينئذٍ، وإمّا عاديّ وعرفيّ، فيبحث حينئذٍ عن حكمه الشرعي، مثل قوله عليه السلام: (رُفِعَ ما اضطرّوا

إليه^(١) ونحوه.

فهذه أقسام الاضطرار إلى ارتكاب بعض الأطراف نذكر حكم بعضها، ويظهر منه حكم الباقي.

فنقول : أمّا لو اضطرّ إلى ارتكاب أحد الأطراف بعينه - كشرب ماء هذا الإناء - ثم علم إنّما بنجاسته، أو نجاسة إناء آخر، فالحق فيه عدم وجوب الاجتناب عن الإناء الآخر أيضاً؛ سواء قلنا بسقوط التكليف الشرعيّة في موارد الأعذار عن الفعلية - كما هو مذهب القوم^(٢) - أم قلنا : بأنّها فعلية باقية على فعليتها، كما في صورة عدم العذر، غاية الأمر أنّه معذور في مخالفة ذلك الحكم الفعليّ وغير معاقب عليه؛ لمكان العذر.

أمّا على الأوّل فواضح؛ لأنّه لا يعلم حينئذٍ بتكليف فعليّ في البين، فليس عليه حجة.

وأمّا على الثاني المختار فيمكن أن يقال بلزوم الاجتناب والاحتياط بمراعاة الطرف الآخر، وجوب الاجتناب عليه لأنّ المفروض أنّ التكليف فعليّ على أيّ تقدير، حتّى بالنسبة إلى الطرف المضطرّ إليه، غاية الأمر أنّه لو كان في هذا الطرف فهو معذور في مخالفته، لكنّه ليس معذوراً على فرض وجوده في الطرف الآخر الغير المضطرّ إليه، فلا مؤنّ من العقوبة بالنسبة إليه، كما لو عجز عن موافقة بعض الأطراف، فإنّ عدم القدرة في طرف ليست عذراً في غيره من الأطراف.

وفيه : أنّ هذا إنّما يتمّ فيما لو شكّ في أصل القدرة والعذر، وأمّا لو علم بعدم القدرة أو العذر فلا، وما نحن فيه كذلك، فإنّ المفروض أنّ المكلف مضطرّ إلى

١ - التوحيد : ٣٥٣ / ٢٤، الخصال : ٤١٧ / ٩، وسائل الشيعة ١١ : ٢٩٥، كتاب الجهاد، أبواب

جهاد النفس، الباب ٥٦، الحديث ١.

٢ - كفاية الأصول : ٤٠٨، فوائد الأصول ٤ : ٥٣، نهاية الأفكار ٣ : ٣٣٨.

ارتكاب أحد الأطراف بعينه، وأنه على فرض كون المكلف به هو ذلك المضطر إليه، لا يصح للمولى الاحتجاج به والعقاب عليه، فمرجع الشك في المقام إلى الشك في وجود حكم فعلي صالح للاحتجاج به على العبد، ولا يكفي مجرد العلم بفعليّة التكليف ما لم يصلح للاحتجاج به، ولا يعلم فيما نحن فيه بصلاحيّته للاحتجاج به؛ للعلم التفصيلي بعدم صلاحيّته له لو كان متعلقاً بهذا الطرف المضطر إليه، والمفروض احتمال ذلك.

هذا كله فيما لو اضطر إليه قبل التكليف والعلم به.

وأما لو اضطر إلى البعض المعين بعد تعلّق التكليف وقبل العلم به، أو اضطر إليه مقارناً للعلم بالتكليف، فالحكم فيه كما في الصورة الأولى.

ولو اضطر إلى أحد الأطراف بعينه بعد العلم بالتكليف؛ بأن علم بأن أحد هذين الإتيانين نجس، ثم اضطر إلى شرب أحدهما المعين، فالحق فيه وجوب الاحتياط والاجتناب عن الآخر؛ لأنّ المفروض تنجّز التكليف عليه؛ بالعلم به قبل عروض الاضطرار وبعد عروضه يسقط وجوب الموافقة القطعية، وأمّا جواز المخالفة القطعية فلا وجه له، فلا بدّ من مراعاة التكليف في الطرف الآخر.

وبالجملة: مجرد الشك في أنّ المضطر إليه هو المكلف به أولاً، كافٍ في لزوم مراعاة الطرف الآخر واجتنابه، لا لأجل الاستصحاب، بل لأجل عدم العذر بالنسبة إلى الطرف الآخر لو كان هو المكلف به واقعاً.

وهذا نظير فقد بعض الأطراف بعد العلم بالتكليف، فإنّه لا إشكال في وجوب الاجتناب عن الباقي وأمّا لو اضطر إلى ارتكاب أحد الأطراف لا بعينه؛ بأن اضطر إلى شرب أحد الإتيانين اللذين علم بنجاسة أحدهما، فالحق فيه وجوب الاجتناب عن باقي الأطراف مطلقاً - سواء كان الاضطرار بعد العلم بالتكليف، أم قبله - عقلاً وشرعاً؛ وذلك لأنّ المجوّز لارتكاب باقي الأطراف أحد أمور ثلاثة :

الأول : أن يوجب الاضطرار رفع التكليف وسقوطه بالكلفة.

الثاني : أن يمنع عن فعليته .

الثالث : أن يوجب سقوطه عن الصلاحية للاحتجاج به على العبد.

والاضطرار إلى البعض الغير المعين لا يوجب شيئاً من هذه الأمور، والسّر فيه عدم تعلّق الاضطرار بخصوص ما تعلّق به التكليف؛ لأنّ المفروض أنّ المضطرّ إليه أحد الأطراف لا بعينه، وأنّ ارتكاب أحدهما لا بعينه كافٍ في رفع الاضطرار، وهو لا يتعيّن في خصوص متعلّق التكليف، وحينئذٍ فإذا اختار طرفاً منها للاضطرار إليه، فصادف تعلّق التكليف به واقعاً، فهو معذور، وأمّا لو ارتكب الآخر أيضاً، وصادف تعلّق التكليف به واقعاً، فهو غير معذور في ارتكابه؛ لرفع الاضطرار بارتكاب الأول، فللمولى بالنسبة إلى الطرف الآخر الحجّة على العبد.

والفرق بين هذه الصورة والصورة الأولى - المفروض فيها الاضطرار إلى أحد الأطراف بعينه قبل العلم بالتكليف - هو أنّ الاضطرار إلى المعين منها يوجب عدم العلم بالتكليف الفعلي، أو الصالح للاحتجاج به حينئذٍ؛ لاحتمال أنّ المكلف به هو المضطرّ إليه، بخلاف هذه الصورة، فإنّ المفروض عدم الاضطرار إلى البعض المعين منها؛ بحيث لو تبدّل علمه الإجمالي إلى العلم التفصيلي به في أحد الأطراف، وجب أن يرفع اضطراره بارتكاب الآخر، فانطبق المكلف به على المضطرّ إليه مستند إلى جهله به.

والحاصل : أنّ جهله بالمكلف به صار سبباً لانطباق المضطرّ إليه على

المكلف به.

مختار المحقق الخراساني

ومنه يظهر: ما في كلام المحقق الخراساني من الإشكال؛ حيث ذكر: أنَّ الاضطراب إلى بعض الأطراف يوجب الترخيص في الباقي في جميع أقسام الاضطراب والصور المتقدمة؛ معللاً بأنَّ عدم الاضطراب من حدود التكليف وقيوده، وبهذا يفرّق بينه وبين ما إذا فقد بعض الأطراف؛ حيث إنه يبقى التكليف بالاجتناب عن باقي الأفراد في الثاني؛ لأنَّ عدم فقدان ليس من حدود التكليف وقيوده، بخلاف الاضطراب، فإنَّ عدمه من حدوده^(١).

وذهب في الحاشية: إلى التفصيل بين صورة الاضطراب إلى البعض المعيّن من الأطراف، وبين الاضطراب إلى البعض الغير المعيّن منها، فيجب الاجتناب عن الباقي في الأوّل، دون الثاني^(٢).

فإنّه يرد عليه: أنّه إن أراد أنَّ الاضطراب من حدود التكليف بحكم العقل، ففيه:

أولاً: ما تقدّم: من أنّه لا سبيل للعقل إلى تقييد الأحكام الشرعيّة وتحديدّها، وأنَّ الأحكام الشرعيّة غير مقيدة بعدم عروض الأعذار العقلية كالاضطراب والعجز، بل هي مطلقة فعلية شاملة لموارد الأعذار العقلية أيضاً، غاية الأمر أنَّ العبد معذور في المخالفة، وحينئذٍ فلا فرق بين الاضطراب إلى ارتكاب بعض الأطراف، وبين فقد بعض الأطراف؛ في أنَّ شيئاً منهما ليس من حدود التكليف.

وثانياً: سلّمنا ذلك، لكنَّ الاضطراب في هذه الصورة ليس متعلّقاً بما تعلّق به التكليف؛ ليرفع التكليف بسبب عروضه؛ لأنَّ المفروض اضطرابه إلى البعض الغير

١ - كفاية الأصول: ٤٠٨ - ٤١٠.

٢ - كفاية الأصول: ٤٠٩ الهامش ١.

المعین، وعلى فرض انطباق ما ارتكبه - من الطرف المضطر إليه - على المكلف به، فسببه الجهل بالمكلف به، وإلا فلو علم تفصيلاً بالمكلف به فالواجب صرف الاضطرار إلى سائر الأطراف.

وإن أراد أن الاضطرار من حدود التكليف شرعاً، يرد عليه الإشكال المتقدم ذكره أيضاً.

مضافاً إلى أن قوله عليه السلام : (رُفِعَ ما اضْطُرُّوا إليه) معناه : رفع الحكم الشرعي بسبب طرؤ الاضطرار إلى ارتكاب متعلقه، وفيما نحن فيه لم يتعلّق الاضطرار بما تعلّق به التكليف، بل إلى أحدهما الغير المعين، وقد عرفت: أن انطباق ما اختاره من أحد أطراف الاضطرار على المكلف به مستند إلى جهله به، ولا يشمل (ما لا يعلمون)^(١) ذلك الجهل أيضاً.

التنبيه الرابع : في شرطية الدخول في محل الابتلاء لتنجيز العلم الإجمالي

قد عرفت : أنه يعتبر في تنجيز العلم الإجمالي تأثيره على أيّ تقدير؛ بأن يكون منجزاً للتكليف لو فرض العلم التفصيلي به في كلّ واحد من الأطراف. وفرّعوا على ذلك : اعتبار دخول كلّ واحد من الأطراف في مورد ابتلاء المكلف، وأنه لو خرج بعض الأطراف عن الابتلاء عقلاً فلا أثر له في التنجيز. وكذلك لو خرج بعضها عنه من جهة أنه في مكان لا يتمكن المكلف من الوصول إليه عادةً، كما لو علم إجمالاً إثمًا بنجاسة هذا الإناء، أو إثناء آخر في هند. وكذلك لو خرج بعضها عن تحت قدرته واختياره عقلاً أو عادةً.

١ - التوحيد : ٣٥٣ / ٢٤، الخصال : ٤١٧ / ٩، وسائل الشيعة ١١ : ٢٩٥، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، الباب ٥٦، الحديث ١.

فقالوا: إن العلم الإجمالي في هذه الموارد غير مؤثر في هذا الفرد والطرف الآخر أيضاً، فلا تجب مراعاة التكليف فيه أيضاً؛ لعدم العلم بالتكليف حينئذٍ؛ حيث إن النهي عمّا ليس مورداً للابتلاء، أو عن ما هو خارج عن تحت قدرته لغو، فإن ما هو خارج عن الابتلاء أو غير مقدور للمكلف متروك قهراً، ولا يقتقر إلى النهي في تركه، فالنهي عنه حينئذٍ قبيح مستهجن، يمتنع صدوره من الحكيم، وكذلك الأمر بما لا يتمكن المكلف من تركه أو إيجاده، كالأمر بالتنفّس؛ فإنّه ضروري للإنسان لا ينفك عنه^(١).

وبعبارة أخرى: حيث إن الأمر والنهي هما لغرض بعث المكلف وزجره وتحريكه نحو الفعل أو الترك؛ لدرك المصلحة الكامنة فيه أو دفع المفسدة، فهو حاصل بدون الأمر والنهي؛ لانزجار المكلف عمّا هو خارج عن ابتلائه أو عن قدرته بدون النهي، وكذلك الأمر بما لا يقدر على تركه من مثل التنفّس، فهما في هذه الموارد التي لا يترتب عليهما الانبعاث والانزجار بلا فائدة ولا أثر، فيكونان قبيحين لا يمكن صدورهما من الحكيم، حتّى أنّ الشيخ الأعظم^(٢) ذكر: أنّه ينحلّ بذلك الإشكال في ما علم بعدم وجوب الاجتناب فيه من الشبهة المحصورة في موارد:

مثل: ما لو علم إجمالاً بوقوع النجس إمّا في إنائه، أو في موضع من الأرض التي لا يُبتلى بها المكلف.

أو ما لو علم إجمالاً إمّا بوقوعه في ثوبه، أو ثوب الغير، فإنّ الثوبين من الشبهة المحصورة.

أو ما لو علمت الزوجة إمّا أنّها هي المطلقة أو أختها.

فإنّه لا يجب الاجتناب في الأولين، ويجوز لكلّ واحدة من الأختين ترتيب

١ - أنظر فرائد الأصول: ٢٥٠-٢٥١، وفوائد الأصول ٤: ٥٤-٥٥، ونهاية الأفكار ٣: ٣٣٨.

آثار الزوجية مع زوجها.

وكذلك ما يستفاد من كلمات الأصحاب من عدم وجوب الاجتناب عن الإناء الذي علم بوقوع النجس فيه أو في خارجه.

ويؤيد ما ذكر: صحيحة علي بن جعفر^(١) الواردة فيمن رغب فامتخط، فصار الدم قطعاً صفراً فأصاب إناءه...^(٢).

وفصل بعضهم: بين الأمر والنهي؛ وأن اعتبار الابتلاء إنما هو في النهي دون الأمر^(٣).

وفصل آخرون^(٤): بين القدرة العقلية والخارج عن مورد الابتلاء، فاشتراط الأولى دون الثاني.

ولكن لا فرق بين الصور المذكورة. انتهى.

أقول: لو فرض أن الخطابات الشرعية شخصية جزئية؛ وأن لكل مكلف خطاباً مستقلاً يخصه؛ ولو على القول بانحلال الخطابات المتضمنة للتكاليف العامة الكلية إلى خطابات وتكاليف جزئية شخصية بعدد أشخاص المكلفين، ولاحظنا كل واحد من هذه الخطابات بخصوصه لأعتبر فيها - مضافاً إلى القدرة العقلية والعادية، والدخول في مورد الابتلاء في صحة الخطاب والتكليف؛ لاستهجان تكليف العاجز عن فعل به أمراً ونهياً، كما تقدّم بيانه - عدم العلم بعدم انبعاث المكلف عن بعثه وانزجاره بزجره، وإلا فالبعث والزجر لغو لا يمكن صدورهما من الحكيم. وكذا بالنسبة إلى الكفار والجهال؛ لعدم ترتب الانبعاث والانزجار على أمره

١ - الكافي ٣: ٧٤ / ١٦، مسائل علي بن جعفر: ١١٩ / ٦٤، وسائل الشيعة ١: ١١٢، كتاب الطهارة، أبواب الماء المطلق، الباب ٨، الحديث ١.

٢ - فرائد الأصول: ٢٥١ سطر ٣.

٣ - فوائد الأصول ٤: ٥١ - ٥٢، نهاية الأفكار ٣: ٣٣٩.

٤ - نهاية الدراية ٢: ٢٥٢ - ٢٥٣.

ونهي.

وكذلك فيما لو انزجر الشخص عن شيء بدون احتياج إلى النهي، كما لو نهى شخصاً مؤمناً عالماً عادلاً عن كشف عورته بين الناس، فإنه لغو؛ لعدم ارتكابه ذلك بدون النهي.

بل لابد من اعتبار الوقوع مورد الابتلاء في الأحكام الوضعيّة الأصليّة أو التابعة للأحكام التكليفيّة أيضاً، فلا بد أن يلتزم بعدم نجاسة الدم أو البول الذين ليسا مورد ابتلائه؛ لكونهما في مكان بعيد لا يصل إليه المكلف، وكذلك عدم تكليف من له أم في غاية الكبر لا يرغب فيها أحد بحرمتها عليه.

وبالجملة: يلزم عدم صحّة التكليف بالنسبة إلى من علم بعدم انبعاثه وانزجاره عن البعث والزجر بسبب من الأسباب، فالتكليف في جميع تلك الموارد لغو لا أثر له، لا يمكن صدوره عن العاقل، فضلاً عن الحكيم.

وفصل الميرزا النائيني رحمته: بين عدم القدرة وبين عدم إرادة العبد للإتيان بالأمور به، أو عدم انزجاره عن المنهي عنه؛ في قبح خطاب الأوّل دون الثاني؛ لأنّ القدرة من قيود التكليف وحدوده، بخلاف إرادة العبد؛ لعدم إمكان جعلها من قيوده وحدوده^(١).

ولكنّه ممنوع: لعدم الفرق بينهما في ذلك؛ لأنّا لا نسلم أنّ القدرة من قيود التكليف وحدوده، ولزوم لغويّة التكليف وعدم ترتّب الأثر عليه مشترك بينهما، فكما أنّ بعث غير القادر لغو وقبيح، كذلك بعث من يعلم بعدم انبعاثه لعدم إرادته ذلك.

وقال المحقّق الشيخ محمد حسين الأصفهاني رحمته في الحاشية: إنّه لا يعتبر في الخطابات إلّا إمكان انبعاث المكلف وانزجاره ذاتاً أو وقوعاً، فمع وجود هذا

الإمكان صحّ الخطاب، وإن علم الأمر بعدم إرادة العبد للامتنال.
وفرّع على ذلك : عدم مانعيّة الخروج عن الابتلاء عن تنجيز العلم الإجمالي؛
لإمكان الامتنال ذاتاً وإن خرج بعض الأطراف عن الابتلاء، ولا يعتبر في التكليف
البعثية منها والزجرية أزيد من القدرة المعتمدة فيها عقلاً، ولا يعتبر الابتلاء به
فعلاً^(١). انتهى.

أقول : ما ذكره من عدم اعتبار الابتلاء حسن، لكن ما ذكره في وجهه غير
صحيح، فإنّه لا ريب في استهجان الخطاب وقبح التكليف، مع علم الأمر بعدم انبعاث
المأمور أو عدم انزجاره وإن أمكن ذلك ذاتاً ووقوعاً، فانقذاح الإرادة من الحكيم
بالبعث نحوه أو الزجر عنه مستحيل حينئذٍ، فلا يكفي في صحّة الخطاب مجرد
الإمكان الذاتي، بل لابدّ من إمكان الامتنال بمعنى الاحتمال.

ثمّ إنّه عليه السلام نقل عن بعض أجلّة عصره في بيان عدم اعتبار الابتلاء في حقيقة
التكليف: أنّ حقيقة التكليف ليست هي بمعنى البعث والزجر وجعل الداعي
وإيجاده؛ ليتوهم الاستهجان العقلاني، بل حقيقته هو الإلزام بالفعل أو الترك، وربّما
يوجب نفس هذا الإلزام تحصيل الابتلاء، فكيف يشترط بعدم الابتلاء^(٢)؟!
وأجاب عنه : بالمنع ممّا ذكره، وأنّ حقيقة التكليف ليست إلّا البعث والزجر
وإيجاد الداعي إلى الفعل أو الترك^(٣). انتهى.

أقول : لو سلّمنا أنّ التكليف عبارة عن الإلزام لكن لابدّ من اعتبار الابتلاء في
الإلزام الشخصي الجزئي، فإنّ الإلزام على ترك ما هو متروك بنفسه - ولو مع عدم
الإلزام بالترك؛ لأنّه في بلد بعيد لا يصل إليه المكلف - مستهجن قبيح.

١ - نهاية الدراية ٢ : ٢٥٢ - ٢٥٣.

٢ - تشريح الأصول : ٦٨ سطر ٢.

٣ - نهاية الدراية ٢ : ٢٥٣.

الفرق بين الخطابات القانونية والخطابات الشخصية

هذا كله في الخطابات الشخصية الجزئية فإنه يعتبر فيها ما ذكر.
وأما الخطابات الكلية العامة مثل : ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾^(١) و ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾^(٢) ونحوهما من الخطابات الشرعية، بل نوع القوانين الصادرة من جميع الموالي، كذلك فهي كلية عامة متوجهة إلى عموم المكلفين.
والقول بانحلالها إلى خطابات جزئية شخصية؛ وأن مرجعها إلى خطاب زيد وعمر وغيرهما، لا معنى له؛ لأن أحرف النداء في مثل : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ موضوعة لإيجاد النداء، وقد استعملت في المثال في ذلك المعنى، والخطاب واحد، والنداء واحد، ولكن المخاطبين جماعة كثيرة، ونسبته إلى جميع المكلفين على حد سواء، ويشمل كلهم حتى العاجزين وغيرهم من ذوي الأعذار، والتكاليف فعلية بالنسبة إلى جميعهم أيضاً، غاية الأمر أنهم معذورون في المخالفة وترك الامتثال للعدو، ويكفي في صحة هذا الخطاب احتمال انبعاث بعض المكلفين وانزجاره بهذا البعث والزجر.

نعم لو علم الأمر بعدم انبعاث جميعهم وعدم انزجاره فهذا الخطاب مستهجن.
ولكن يكفي في حسنه احتمال انبعاث بعضهم وانزجاره.

وليست التكاليف مقيدة بعدم العجز وغيره من الأعذار، ولا بعدم الخروج عن الابتلاء، بل هما من الأعذار لترك الامتثال، وحيث فلو خرج بعض أطراف العلم الإجمالي عن الابتلاء أو عن قدرته وجبت مراعاته بالنسبة إلى الطرف أو الأطراف الأخر؛ للعلم بفعلية التكليف حتى بالنسبة إلى الخارج عن مورد ابتلاء مكلف من

١ - البقرة (٢) : ١٥٣.

٢ - آل عمران (٣) : ١٠٢.

المكلفين، لكنّ الخروج عنه كعدم القدرة من الأعذار لترك الامتنال، وأنّه لا يعاقب عليه لو صادف الواقع.

فظهر من ذلك : الإشكال فيما ذكره الشيخ الأعظم رحمته وغيره من اشتراط الابتلاء في جميع أطراف العلم الإجمالي في تنجيذه^(١)، خصوصاً على السعة التي تستفاد من كلامه رحمته والأمثلة المتقدمة للخروج عن الابتلاء.

وأما مثال الزوجة المتقدم ذكره في كلامه رحمته، فهو ليس من باب العلم الإجمالي؛ لأنّ لكلّ واحدة من الزوجتين بنفسها حكماً مستقلاً لنفسها، وكلّ واحدة منهما شاكّة شكّاً بدوياً في أنّها مطلّقة أو لا، فهو خارج عمّا نحن فيه.

وأما صحيحة علي بن جعفر فلا بدّ من حملها على ما حملها عليه الشيخ أبو جعفر الطوسي: من فرض القطرة ممّا لا يدركها الحسّ، فإنّها ليست في الشرع موضوعة لحكم^(٢)، ولذا لا حكم لّلون الدم مع وجود أجزاء غير محسوسة منه في موضوع اللون.

وقال شيخنا الحائري رحمته في درسه: إنّهُ يمكن أن يقال بوجوب الاحتياط فيما لو شكّ في خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء وعدمه؛ لأنّهُ نظير الشكّ في القدرة على الإتيان بالمكلف به؛ حيث إنّهُ مع الشكّ فيها وإن لم يعلم بالخطاب وحسنه؛ إذ لا يحسن إلّا مع القدرة عليه واقعاً، لكن يستكشف وجود الملاك من إطلاق المادّة، فيلزم اتّباعه؛ لأنّ ملاكات الأحكام أيضاً لازمة المراعاة كنفس التكاليف، وكذلك فيما نحن فيه؛ حيث إنّهُ وإن شكّ في حسن الخطاب وتحقّق التكليف؛ من جهة الشكّ في الخروج عن محلّ الابتلاء، لكن يستكشف وجود الملاك من إطلاق المادّة، فيلزم اتّباعه.

١ - فرائد الأصول : ٢٥١ سطر ٣، درر الفوائد : ٤٦٤، فوائد الأصول ٤ : ٥٠ - ٥١.

٢ - الاستبصار ١ : ٢٣ / ١٢.

أَللّهُمَّ إِلَّا أَنْ يَفْرَقَ بَيْنَ الشَّكِّ فِي الْقُدْرَةِ وَبَيْنَ الشَّكِّ فِي الْإِبْتِلَاءِ؛ بِاسْتِكْشَافِ الْمَلَائِكَةِ فِي الْأَوَّلِ مِنْ إِطْلَاقِ الْمَادَّةِ دُونَ الثَّانِي.

وَاسْتَدْلُ الْمِيرْزَا النَّائِنِي رحمته لِذَلِكَ بِوَجْهِينِ :

أَحَدُهُمَا : ذَلِكَ الْمَذْكُورُ ^(١)، وَذَكَرَ الْمَقَرَّرُ لِبَحْثِهِ : أَنَّهُ يَلْزَمُ عَلَى هَذَا وَجُوبُ اجْتِنَابِ عَنْ أَحَدِ طَرَفِي الْمَعْلُومِ بِالْإِجْمَالِ، مَعَ الْعِلْمِ بِخُرُوجِ الْآخَرِ عَنْ مَوْرِدِ الْإِبْتِلَاءِ؛ لِلْعِلْمِ بِتَحَقُّقِ الْمَلَائِكَةِ فِي أَحَدِ الطَّرَفَيْنِ؛ لِأَنَّ الْمَفْرُوضَ أَنَّهُ لَا دَخْلَ لِلإِبْتِلَاءِ وَعَدَمِهِ فِي الْمَلَائِكَةِ، فَلَوْ اقْتَضَى الْعِلْمُ بِثَبُوتِ الْمَلَائِكَةِ وَجُوبُ اجْتِنَابِ عَنْ أَحَدِ الطَّرَفَيْنِ، مَعَ الشَّكِّ فِي خُرُوجِ الْآخَرِ عَنْ مَوْرِدِ الْإِبْتِلَاءِ، فَلْيَقْتَضِ ذَلِكَ أَيْضاً، حَتَّى مَعَ الْعِلْمِ بِخُرُوجِ أَحَدِهِمَا عَنْ مَحَلِّ الْإِبْتِلَاءِ، مَعَ أَنَّهُ قَدْ تَقَدَّمَ : أَنَّ خُرُوجَ بَعْضِ الْأَطْرَافِ يَقْتَضِي عَدَمَ وَجُوبِ الْإِحْتِيَاظِ بِالْإِجْتِنَابِ عَنِ الْآخَرِ، وَالسَّرُّ فِي ذَلِكَ هُوَ أَنَّ مَجْرَدَ وَجُودِ الْمَلَائِكَةِ لَا يَكْفِي فِي حَكْمِ الْعَقْلِ بِوَجُوبِ اجْتِنَابِ.

وَشَيْخُنَا الْأُسْتَاذُ قَدْ أَسْقَطَ هَذَا الْوَجْهَ عَنِ الْإِعْتِبَارِ بَعْدَمَا كَانَ بَانِيّاً عَلَيْهِ لَمَّا أُورِدَتْ عَلَيْهِ النِّقْضُ الْمَذْكُورُ ^(٢). انْتَهَى.

أَقُولُ : لِأَبَدٍ مِنَ الْبَحْثِ فِي كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الشَّكِّ فِي الْقُدْرَةِ، وَالشَّكِّ فِي الْخُرُوجِ عَنْ مَحَلِّ الْإِبْتِلَاءِ، وَالْعِلْمِ بِخُرُوجِ بَعْضِ الْأَطْرَافِ عَنْ مَحَلِّ الْإِبْتِلَاءِ فِي الْمَقَامِ.

فَنَقُولُ : أَمَّا بِنَاءٌ عَلَى مَذَاقِ الْقَوْمِ : مِنْ أَنَّ الْأَحْكَامَ الشَّرْعِيَّةَ مُقَيَّدَةٌ وَمَحْدُودَةٌ - عَقْلاً أَوْ شَرْعاً - بَعْدَ طُرُوءِ الْأَعْذَارِ الْعَقْلِيَّةِ ^(٣)، فَلَوْ شَكَّ الْمَكْلَفُ فِي أَنَّهُ قَادِرٌ عَلَى فِعْلِ الْمَأْمُورِ بِهِ أَوْ لَا، فَمَرْجِعُهُ إِلَى الشَّكِّ فِي التَّكْلِيفِ؛ لِأَنَّ الْمَفْرُوضَ أَنَّ التَّكْلِيفَ مُقَيَّدَةٌ وَمَحْدُودَةٌ بِالْقُدْرَةِ وَمَخْتَصَّةٌ بِالْقَادِرِينَ، فَمَعَ الشَّكِّ فِي الْقَيْدِ - وَهُوَ الْقُدْرَةُ -

١ - فَوَائِدُ الْأَصُولِ ٤ : ٥٥ - ٥٧ .

٢ - وَهُوَ الْمُحَقِّقُ الشَّيْخُ مُحَمَّدُ عَلِيٍّ الْكَاطَمِيُّ رحمته فِي فَوَائِدِ الْأَصُولِ ٤ : ٥٧، الْهَامِشُ ١.

٣ - أَنْظَرَ كِفَايَةَ الْأَصُولِ : ٤٠٨ ، فَوَائِدُ الْأَصُولِ ٤ : ٥٣، نَهَايَةُ الْأَفْكَارِ ٣ : ٣٣٨.

يشك في التكليف، وحينئذٍ فلا يجب عليه الإقدام على الإتيان بالمأمور به من ناحية التكليف؛ لعدم ثبوته.

وأما من ناحية الملاك فإن علم بوجوده وجداناً فلا بد من مراعاته بالإقدام عليه؛ لما عرفت سابقاً من وجوب تحصيل غرض المولى ورعاية الملاكات ومناطات الأحكام، كما يجب مراعاة نفس التكليف.

وكذلك لو شك في الخروج عن الابتلاء وعدمه، فإنه مع العلم الوجداني بتحقق الملاك؛ ووجوده في الطرف المشكوك خروجه عن الابتلاء أو الطرف الآخر الداخل فيه، يجب عليه تحصيل الغرض والملاك مهما أمكن؛ ولو بمراعاته في الداخل في الابتلاء، وإن لم يعلم بالتكليف الفعلي فيه، وهكذا الحال فيما لو علم بخروج بعض الأطراف عنه.

وإن لم يعلم بذلك وجداناً - أي وجود الملاك - بل يراد كشفه من إطلاق المادّة في الخطاب، فمقتضى القاعدة - على مبنى القوم - عدم وجوب الاحتياط، لا من ناحية التكليف؛ للشك فيه، ولا من ناحية الملاك؛ لأنّ المفروض عدم القطع به. وأما استكشافه من الدليل التعبدى فهو إنما يصحّ مع إطلاق الدليل من حيث الهيئة والمادّة؛ بحيث يشمل هذا المقام، فإنه بملاحظة مذهب العدلية؛ من إنسطة الأحكام الشرعية بالمصالح والمفاسد في متعلقاتها، يستكشف الملاك في هذا المورد من المصلحة أو المفسدة، فتلزم مراعاته.

وأما لو لم يعلم بإطلاق الهيئة، كموارد الشك في القدرة والخروج عن محلّ الابتلاء - بناءً على هذا المذهب - فلا يستكشف وجود الملاك فيها، فإنّ الشك في إطلاق الهيئة مستلزم للشك في إطلاق المادّة؛ لأنّه لا معنى لإطلاق المادّة مع تقييد الهيئة؛ لعدم العلم بشمول الخطاب لها ليستكشف الملاك منه، ومع عدم العلم بالتكليف ولا بالملاك لا وجه للاحتياط.

وأما بناءً على ما اخترناه : من أنَّ التكاليف الشرعية ليست محدودة ومقيّدة بالقدرة والابتلاء ونحوهما، بل التكاليف مطلقة فعلية حتّى في موارد الأعذار، فمقتضى القاعدة هو الاحتياط في موارد الشكّ في القدرة والخروج عن مورد الابتلاء، بل ومع العلم بخروج بعض الأطراف عن الابتلاء، فإنّ اللازم حينئذٍ مراعاة الاحتياط والتكليف في الطرف الآخر؛ للعلم بالتكليف الفعلي والشكّ في العذر، فلا فرق حينئذٍ بين صورة العلم بخروج بعض الأطراف عن الابتلاء، وصورة الشكّ فيه في لزوم الاحتياط.

بخلافه على مذاق القوم، فإنّه يمكن عليه أن يفرق بين صورتَي العلم بخروج بعض الأطراف عن الابتلاء والشكّ فيه.

ولكن الحقّ : عدم الفرق بينهما على مذاقهم أيضاً.

ثانيهما : ما استدل به المحقّق النائيني تبعاً للشيخ الأعظم رحمته ^(١) لوجوب الاحتياط في صورة الشكّ في خروج بعض الأطراف عن الابتلاء وعدمه؛ بأنّه لا إشكال في إطلاق ما دلّ على حرمة شرب الخمر؛ وشموله لكلتا صورتَي الابتلاء وعدمه، والقدر الثابت من خروجه عقلاً عن الإطلاق هو صورة العلم بخروج الخمر عن مورد الابتلاء؛ بحيث يلزم منه استهجان الخطاب والنهي عنه عرفاً، فلو شكّ في استهجان النهي وعدمه في مورد الشكّ، فالمرجع هو إطلاق الدليل؛ لما بُيّن في مبحث العموم والخصوص : من أنَّ التخصيص بالمجمل مفهوماً - المرّد بين الأقلّ والأكثر - لا يمنع من التمسك بالعامّ فيما عدا القدر المتيقّن من التخصيص - أي الأقلّ - بل ما نحن فيه أولى؛ لأنّ المخصّص في المقام دليل لبّي - أي حكم العقل - وفي المخصّصات العقلية اللبّيّة يجوز التمسك بالعامّ في الشبهة المصداقية، فضلاً عن الشبهات المفهومية عند دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر، كما فيما نحن فيه، فإنّ

الشبهة فيه إنما هي لأجل إجمال المقيّد؛ وتردّده بين الأقلّ والأكثر؛ لاختلاف مراتب إمكان الابتلاء.

فإن قلت: قد قرّر في محلّه سراية إجمال المخصّص المتّصل إلى العام، وأنّه لا ينعقد له ظهور في جميع ما يحتمل انطباق مفهوم المخصّص عليه في المخصّص اللفظي المتّصل أو اللَّبِّيّ الضروري؛ سواء كان إجماله لأجل تردّده بين المتباينين، أم بين الأقلّ والأكثر، وأنّ التفصيل بينهما إنّما هو في المخصّص اللفظي المنفصل أو ما في حكمه من العقل النظري، وأمّا العقل الضروري فحكمه حكم المتّصل اللفظي في سراية إجماله إلى العام.

ومن المعلوم أنّ المخصّص فيما نحن فيه من الأحكام العقليّة الضروريّة فإجماله يسري إلى العام أيضاً، فلا يصحّ التمسك به.

قلت: أولاً: منع كون المخصّص في المقام من الضروريّات والبدهيّات العقليّة المرتكزة في أذهان العقلاء، بل هو من الأحكام العقليّة النظرية التي هي في حكم المخصّص المنفصل الذي لا يسري إجماله إلى العام.

وثانياً: سراية إجمال المخصّص إلى العام في الموارد المذكورة، إنّما هو فيما إذا كان الخارج من العموم عنواناً واقعياً غير مختلف المراتب المردّد مفهومه بين الأقلّ والأكثر، كما لو تردّد مفهوم الفاسق المخرّج عن عموم «أكرم العلماء» بين خصوص مرتكب الكبيرة وبين الأعمّ منه ومن مرتكب الصغيرة.

وأما لو كان المخرّج عن العموم عنواناً ذا مراتب مختلفة، وعلم بخروج بعض مراتبه عن العموم، وشكّ في خروج مرتبة أخرى منه، فإجمال المخصّص وتردّده بين خروج جميع مراتبه أو بعضها لا يسري إلى العام؛ لأنّ مرجع الشكّ في مثل ذلك في الحقيقة إلى الشكّ في ورود مخصّص آخر للعام سوى ما علم خروجه بالتخصيص؛ يعني يرجع إلى الشكّ في التخصيص الزائد، وما نحن فيه من هذا

القبيل^(١). انتهى.

أقول : غاية ما ذكره في وجه جواز التمسك بالعام في المخصّص المجلّ
النظري في مورد الشك في الخروج، وعدم جوازه في المخصّص اللفظي المتّصل :
هو أنّ المخرّج في المخصّص اللفظي هو عنوان مشكوك بحسب المفهوم، فيسري
إجماله إلى العام، فلا يصحّ التمسك به بالنسبة إلى المشكوك شمول المخصّص له،
بخلاف المخصّص اللّبي النظري، فإنّ المخرّج بحكم العقل هي الأفراد لا العنوان،
فبالنسبة إلى المعلوم خروجه من الأفراد يتمسك فيه بالخاصّ، وأمّا الفرد المشكوك
خروجه فلا مانع من التمسك فيه بالعام^(٢).

وفيه : أنّ المخرّج بالمخصّص اللّبي أولى بأن يكون عنواناً كلياً من اللفظي،
فإنّ العقل إنّما يدرك الكليات لا الجزئيات.

ثمّ إنّ المخصّص إذا كان منفصلاً لفظياً فلا ريب في أنّ إجماله لا يسري إلى
العام؛ لأنّ المخصّص إنّما صدر بعد انعقاد الظهور للعام، وهو لا يوجب إجمال العام.
وأما المخصّص اللّبي الضروري فلا ريب - أيضاً - في أنّ إجماله يسري إلى
العام، كاللفظي المتّصل، كما اعترفوا بذلك^(٣)، بل لم يصدر في هذا الفرض شيان :
أحدهما عام، والثاني خاصّ مجمل يسري إجماله إلى العام، بل الصادر فيه أمر
واحد مجمل، وهو العام المحفوف بالخاصّ المجلّ اللّبي الضروري، أو اللفظي
المتّصل.

وأما المخصّص اللّبي النظري فالحقّ أنّه - أيضاً - كذلك؛ حيث إنّ له وإن لم
يكن بديهياً حافاً بالكلام ابتداءً، لكن بعد التأمّل العقلي وإعمال النظر والتدبّر يكشف

١ - فوائد الأصول ٤ : ٥٧ - ٦٠ .

٢ - أنظر مطارح الأنظار : ١٩٣ سطر ٣٥، كفاية الأصول : ٢٥٨ - ٢٥٩ .

٣ - فوائد الأصول ٢ : ٥٣٦ .

عن احتفاف العامّ به من الأوّل، كما لو قال: (لعن الله بني أميّة قاطبة)^(١)، فإنّ خروج المؤمنين منهم من ذلك العموم وإن كان بحكم العقل النظري، لكن بعد التأمل والنظر ودرك العقل ذلك، يكشف خروجهم من الأوّل وابتداءً، وأنّ العموم كان محفوظاً به حال صدوره، فيسري إجمال المخرّج إلى العامّ، كما لو صدر عامّ بدون الاطلاع على المخصّص له ابتداءً، ثمّ ظفرنا بمخصّصه المجمل، وانكشف اتّصاله به من الأوّل، فإنّه لا ريب في أنّ إجماله يسري إلى العامّ، ولا يُعدّ ذلك مخصّصاً منفصلاً عن العامّ، فما ذكره تجّه أولاً في جواب الإشكال غير مستقيم.

وأما ما ذكره ثانياً، ففيه: مضافاً إلى المناقشة في مثاله لغير ذي المراتب بقوله: «لا تكرم الفسّاق»، فإنّ الفسق: عبارة عن الخروج عن طاعة الله، وله مراتب متفاوتة باختلاف مراتب المعاصي ومن حيث كثرتها وقلّتها.

أولاً: أنّه لا فرق في العنوان المخرّج بالتخصيص بين ذي المراتب وغيره في جواز التمسّك بالعامّ في المشكوك وعدمه، وأنّه لا إشكال في المخصّص المنفصل الصادر بعد انعقاد الظهور للعامّ؛ في أنّه يجوز التمسّك بالعامّ في الفرد المشكوك خروجه عن العموم شبهة مفهوميّة؛ من غير فرق بين ذي المراتب وغيره، فإنّه بعد تماميّة ظهور العامّ وانعقاده حجةً يصحّ التمسّك بظهوره، والخاصّ المجمل مفهوماً ليس حجةً بالنسبة إلى المشكوك شموله له، ولا يصحّ رفع اليد عن الحجة باللاحقة.

وأما المخصّص اللفظي المتّصل بالعامّ فقد عرفت سراية إجماله إلى العامّ، بل ليس الصادر فيه إلّا العامّ المجمل، فلا يصحّ الاحتجاج به في المشكوك فيه على العبد.

وثانياً: ما ذكره من الأخذ بالقدر المتيقّن من الخاصّ، والتمسّك في الزائد عنه

بالعام؛ إن أراد المقدار المتيقن مع فرض تبين مفهوم الخاص؛ بأن يكون الشك في المراد، فليس ذلك مفروض البحث في المقام، ولا أرادته المعترض أيضاً. وإن أرادته مع فرض إجمال مفهومه وتردده بين الأقل والأكثر فقد عرفت ما فيه.

ثم إن المحقق الخراساني رحمته الله ذكر في «الكفاية»: أنه لا يجوز التمسك بإطلاق أدلة التكليف لو شك في الخروج عن الابتلاء؛ لأن التمسك به إنما يصح فيما أمكن الإطلاق فيه ثبوتاً، والمفروض أنه مشكوك؛ لأن إمكان الابتلاء بموضوع التكليف من الشرائط المعتمدة ثبوتاً في أصل تشريع التكليف؛ لاستهجان التكليف واقعاً بما لا يمكن الابتلاء به^(١).

وذكر في الحاشية على ذلك ما هذا لفظه: نعم لو كان الإطلاق في مقام يقتضي بيان التقيد بالابتلاء لو لم يكن هناك ابتلاء مصحح للتكليف كان الإطلاق وعدم بيان التقيد دالاً على فعليته ووجود الابتلاء المصحح لها كما لا يخفى^(٢). انتهى. وحاصل ما أفاده في الحاشية: أنه لو علم بالتكليف الفعلي في البين فإنه يستكشف منه إمكان الإطلاق فيصح التمسك به.

وأورد عليه الميرزا النائيني رحمته الله: بأنه لو اعتبر ذلك في صحة التمسك بالإطلاق لا يبقى لجواز الأخذ به مورد؛ لأنه لو توقف جواز التمسك بالإطلاق على إمكانه ثبوتاً وفي نفس الأمر، فبناءً على ما هو مذهب العدلية - من إناطة الأحكام بالمصالح والمفاسد في متعلقاتها - إنما يصح النهي لو كان في المنهي عنه مفسدة، والأمر إذا كان في الأمور به مصلحة، ومع الشك في المفسدة والمصلحة في مورد يلزم عدم صحة التمسك بالإطلاق.

١ - أنظر كفاية الأصول : ٤١٠ .

٢ - كفاية الأصول : ٤١٠، الهامش ٤.

وبالجملة : مرجع الشك فيهما إلى الشك في إمكان الإطلاق، فلو اعتبر إمكان الإطلاق ثبوتاً في صحة الأخذ به يلزم عدم صحة التمسك به في شيء من الموارد^(١).

وفيه : أن ما ذكره : من إناطة الأحكام بالمصالح والمفاسد، هو من المسائل الكلامية العقلية الدقيقة التي يغفل عنها العرف والعقلاء، ولا يلتفتون إليها، ولا يتوقف الأخذ بالإطلاق عليها عندهم، بخلاف الدخول في مورد الابتلاء، فإنه من الأمور التي يتوقف الإطلاق عليها عند العرف والعقلاء، فإثبات كونه مورد للابتلاء بالإطلاق، المتوقف على إمكانه، المتوقف على الدخول في محل الابتلاء، دور واضح عرفاً، بخلاف المصالح والمفاسد. فما أفاده في «الكفاية» هو الحق.

المقام الثاني : في الشبهة الغير المحصورة

قد تقدم : أنه تجب مراعاة العلم الوجداني - ولو إجمالاً - بالتكليف المنجز الذي لا يرضى المولى بتركه أصلاً، من غير فرق بين الشبهة المحصورة الأطراف والغير المحصورة مع إمكان الاحتياط في جميع الأطراف.

فالمراد من العلم الإجمالي بالتكليف في أطراف غير محصورة : هو العلم بموضوع الحكم الشرعي، كالعلم بأنّ واحداً من ألف إناء موجود خمر، أو العلم بقيام حجة معتبرة كأمانة وإطلاق دليل، ونحو ذلك مما يحتمل فيه رفع اليد والإغماض عن المعلوم إجمالاً.

وليعلم أنّ الكلام في المقام هو مع قطع النظر عن لزوم العسر والحرج، أو عروض الاضطرار والخروج عن الابتلاء ونحو ذلك، فإنه مع فرض عروض إحدى

الأماكن، ولا كلام في ذلك^(١).

ومثل رواية أبي الجارود : قال : سألت أبا جعفر عليه السلام عن الجبن، فقلت له: أَخْبَرَنِي مَنْ رَأَى أَنَّهُ يَجْعَلُ فِيهِ الْمَيْتَةَ، فَقَالَ: (أَمِنْ أَجْلِ مَكَانٍ وَاحِدٍ يَجْعَلُ فِيهِ الْمَيْتَةَ حَرَّمَ جَمِيعَ مَا فِي الْأَرْضِينَ؟! إِذَا عَلِمْتَ أَنَّهُ مَيْتَةٌ فَلَا تَأْكُلْهُ، وَإِنْ لَمْ تَعْلَمْ فَاشْتَرِ وَبِعْ وَكُلْ، وَاللَّهِ إِنِّي لَأَعْتَرِضُ السُّوقَ، فَأَشْتَرِي بِهَا اللَّحْمَ وَالسَّمْنَ وَالْجَبْنَ، وَاللَّهِ مَا أَظُنُّ كُلَّهُمْ يَسْمُونُ؛ هَذِهِ الْبَرِيرُ وَهَذِهِ السُّودَانُ)^(٢).

وهذه الرواية - مع قطع النظر عن ضعف سندها - ظاهرة في جواز ارتكاب أطراف الشبهة الغير المحصورة، ودلالاتها تامّة.

وأما إشكال الشيخ عليه السلام في دلالتها بأنّ المراد من قوله عليه السلام: (أَمِنْ أَجْلِ مَكَانٍ وَاحِدٍ يَجْعَلُ فِيهِ الْمَيْتَةَ ...) هو أنّ جعل الميّتة في مكان خارج عن محلّ الابتلاء، لا يوجب الاجتناب عن جبن غيره من الأماكن، ولا كلام فيه، فإنّه حينئذٍ يصير شبهةً بدويّة^(٣). انتهى.

لكن الإنصاف أنّه خلاف ظاهر الرواية : حيث إنّ ظاهرها أنّه عليه السلام كان يعلم إجمالاً بعدم رعاية جماعة لشرائط الذبح، ومع ذلك كان يشتري ويأكل من تلك اللحوم.

وكذلك إشكاله عليه السلام بأنّ المراد بقوله عليه السلام: (مَا أَظُنُّ كُلَّهُمْ يَسْمُونُ) عدم وجوب تحصيل القطع أو الظنّ بالحليّة، بل يكفي في جواز الأكل شراؤها من سوق المسلمين^(٤)، فإنّه خلاف ظاهر الرواية أيضاً؛ لما عرفت من أنّها ظاهرة في عدم

١ - فرائد الأصول : ٢٥٩ سطر ١٩ .

٢ - المحاسن : ٤٩٥ / ٤٩٧، وسائل الشيعة ١٧ : ٩١، كتاب الأطعمة والأشربة، أبواب الأطعمة

المباحة، الباب ٦١، الحديث ٥ .

٣ - فرائد الأصول : ٢٥٩ سطر ١٩ .

٤ - نفس المصدر : سطر ٥ .



احتماله عليه السلام تسمية كلهم، بل كان قاطعاً بعدم تسمية بعضهم.
ومنها: صحيحة الحلبي قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: (كلّ ربّاً أكله الناس
بجهالة، ثمّ تابوا، فإنّه يقبل منهم إذا عرف منهم التوبة).
وقال عليه السلام: (لو أنّ رجلاً ورث من أبيه مالاً، وقد عرف أنّ في ذلك المال
ربّاً، ولكن قد اختلط في التجارة بغير حلال، كان حلالاً طيباً فليأكله، وإن عرف منه
شيئاً أنّه ربّاً فليأخذ رأس ماله وليردّ الربا)^(١).

فإنّ القدر المتيقّن منها هي الشبهة الغير المحصورة.
وغير ذلك من الأخبار الدالة على ذلك، وقد نقلها السيّد عليه السلام في الحاشية على
المكاسب في مسألة جواز السلطان^(٢).

الرابع: ما أفاده شيخنا الأستاذ الحائري رحمته الله: وهو أنّ كثرة الأطراف توجب
ضعف احتمال كون الحرام في طرف خاصّ؛ بحيث لا يعتني به العقلاء، كما لو أخبر
بموت واحد من أهل البلد، فإنّه لا يضطرب من انتسب إلى بعض أهل ذلك البلد؛ من
أبنائه أو إخوانه وغيرهم؛ لاحتمال أنّه من أقربائه.

والحاصل: أنّ كثرة الأطراف توجب الاطمئنان بعدم حرمة خصوص هذا
الطرف أو ذاك، والأمانة العقلية قائمة على جواز الارتكاب.

ويؤيد ذلك: أنّه قلّما يوجد أحد ليس له هذا النحو من العلم الإجمالي
بوجود حرام أو نجس في أطراف غير محصورة؛ ممّا هو محلّ ابتلائه، ويفتقر إليه
في معاشه، كالجبين واللحم والسمن ونحو ذلك، مع عدم اعتناء أحدٍ بذلك العلم
الإجمالي، وليس ذلك إلّا لأجل ضعف الاحتمال جدّاً في خصوص طرف من

١ - الكافي ٥: ١٤٥ / ٤، تهذيب الأحكام ٧: ١٦ / ٦٩، وسائل الشيعة ١٢: ٤٣١، كتاب

التجارة، أبواب الربا، الباب ٥، الحديث ٢.

٢ - حاشية المكاسب، السيّد اليزدي: ٣٣ سطر ١٢.

الأطراف لكثرتها^(١).

ثم أورد على نفسه : بأنه كيف يمكن اجتماع الاطمئنان بعدم حرمة كل واحد من الأطراف بالخصوص، مع العلم الإجمالي بوجود الحرام فيها وعدم خروجه عنها؟! وهل يجتمع العلم بالموجبة الجزئية مع الظن بالسلب الكلي^(٢)؟! أقول : ما لا يمكن الاجتماع فيه هو العلم بحرمة واحد منها مع العلم بعدم حرمة كل واحد منها بنحو السلب الكلي، ولكنه لا ينافي الاطمئنان بعدم حرمة هذا بالخصوص وذلك.

ويمكن الإشكال فيه أيضاً : بأنه يعلم بمخالفة إحدى هذه الأمارات العقلية للواقع؛ حيث إنها قائمة في كل واحد من الأطراف مع العلم بحرمة أحدها، وهذا موجب لعدم الاعتماد على تلك الأمارات. ولكن يدفعه : أن هذا العلم الإجمالي أيضاً له أطراف غير محصورة؛ بحيث يكون احتمال مخالفة كل واحدة منها بالخصوص للواقع ضعيفاً لا يعتنى به. فالظاهر أن هذا الوجه صحيح كالوجه الثالث.

ثم إن لازم الوجه الأول - أي الإجماع والضرورة - عدم وجوب الموافقة القطعية، لا جواز المخالفة القطعية.

وأما الوجه الثالث المذكور - أي الاستدلال بالأخبار - فمقتضاه جواز المخالفة القطعية أيضاً؛ بارتكاب جميع الأطراف حتى مع العزم عليه من الابتداء؛ لما عرفت: من أن مقتضى الأخبار رفع اليد عن الحكم المعلوم بالإجمال. فما ذكره الشيخ الأعظم رحمته : من جواز ارتكاب جميع الأطراف لو اتفق ذلك، لا مع العزم عليه من الابتداء، بل لو قصد ارتكاب ما هو المحرم واقعاً، يستحق

١ - درر الفوائد : ٤٧١ .

٢ - نفس المصدر .

العقوبة بارتكاب أوّل طرف منها؛ لكونه متجرباً^(١)، غير مستقيم بناءً على هذا الوجه، نعم هو صحيح بناءً على الوجه الأخير - أي الوجه الرابع الذي اخترناه أيضاً - لبقاء التكليف المعلوم بالإجمال حينئذٍ وعدم رفع اليد عنه، فلا يجوز العزم على ارتكاب جميع الأطراف ابتداءً، ولا العزم على ارتكاب المحرّم الواقعي المعلوم إجمالاً، ويجوز إذا اتفق ذلك، لا مع قصد ارتكاب المحرّم الواقعي، ولا مع العزم ابتداءً على ارتكاب جميع الأطراف؛ لأنّه عند ارتكاب كلّ واحد من الأطراف يطمأن بأنّ المعلوم غيره، وهكذا الطرف الآخر عند ارتكابه، وعند ارتكاب الطرف الأخير يطمأن بأنّه في الأطراف الأخر التي ارتكبها قبل ذلك، فيجوز ارتكابه أيضاً. ثم إنّ الضابط في عدم الحصر يختلف باختلاف الوجوه المتقدّمة لجواز الارتكاب:

فعلى الوجه الأوّل - أي الإجماع والضرورة - لا بدّ من ملاحظة معقد الإجماع، وهو ما يصدق عليه الغير المحصور عرفاً، وحدّه بعضهم بما يعسر عدّه^(٢)، فالمحصور ما لا يعسر عدّه.

وقيده بعضهم ذلك: بزمان قليل.

وعن المحقّق الثاني رحمته : أنّ طريق ضبطه أن يقال : إنّّه إذا لوحظت العليا من مراتب الأعداد كالألف - مثلاً - يقطع بأنّها غير محصورة، ويعسر عدّها عادةً في زمان قصير، فيجعل ذلك طرفاً، ولوحظت المرتبة السفلى كالثلاثة، فإنّها محصورة قطعاً؛ لسهولة عدّها في زمان قصير، وما بينهما من الوسائط كلّ ما يجري مجرى الطرف الأوّل يلحق به، ويحكم بأنّه غير محصور، وما يجري مجرى الطرف الثاني يلحق به، ويحكم بأنّه محصور، وما يشكّ فيه من المراتب يعرض على القوانين

١ - فرائد الأصول : ٢٦٠ سطر ٧.

٢ - مدارك الأحكام ٣ : ٢٥٣.

والنظائر^(١).

وحيث إن هذا الوجه ضعيف لا ينبغي التعرّض له والبحث عنه.
وأما بناءً على الوجه الثالث وهو الاستدلال لجواز الارتكاب بالأخبار
المتقدمة: فقد عرفت دلالتها على جواز ارتكاب أطراف المعلوم بالإجمال مطلقاً.
خرج منها ما يعدّ ذلك ترخيصاً وإذنأً في المعصية. ويحكم بجواز ارتكاب ما سواه
للأخبار المتقدمة.

وأما بناءً على الوجه الأخير: - الذي حكيناه عن الأستاذ الحائري رحمته -
فالمضابط في عدم الحصر عليه هي الشبهة التي يكون احتمال التكليف في خصوص
كل واحد من أطرافها ضعيفاً؛ لا يعتني به العرف والعقلاء؛ ويقدمون على ارتكابه.
وقال الميرزا النائيني رحمته: المضابط في الغير المحصورة أن لا يمكن ارتكاب
جميع أطرافها عادةً؛ بأن تبلغ الأطراف حدّاً من الكثرة لا يمكن جمعها عادةً في
الارتكاب واستعمالها في الأكل والشرب، وهذا يختلف حسب اختلاف المعلوم
بالإجمال:

فتارة: يعلم بنجاسة حبة من الحنطة في ضمن حُقّة منها، فهي من
المحصورة؛ لإمكان استعمال الحنطة بطحنه وجعله خبزاً وأكله.
وأخرى: يُعلم بنجاسة إناء من لبن البلد، فهذا من الغير المحصورة ولو لم تبلغ
أواني البلد ألفاً؛ لعدم التمكن عادةً من استعمال جميع الأواني.
ومنه يظهر حكمها؛ وهو عدم حرمة المخالفة القطعية، وعدم وجوب الموافقة
القطعية؛ لأنّ وجوبها فرع حرمة المخالفة القطعية، والمفروض عدمها^(٢). انتهى.

١ - أنظر فرائد الأصول: ٢٦٠ سطر ٢٠.

٢ - فوائد الأصول ٤: ١١٧ - ١١٩.

أقول : يرد عليه :

أولاً : إنه إن أراد من عدم إمكان الجمع بين الأطراف في الارتكاب - في ضابط الغير المحصورة - عدم إمكانه دفعةً، فربَّ شبهة محصورة كذلك، كالبالغة أطرافها عشرين إناءً مثلاً.

وإن أراد عدم إمكان ذلك ولو تدريجاً، فربَّ شبهة غير محصورة يمكن ارتكاب جميع أطرافها كذلك.

وثانياً : إن القدرة التي هي شرط للتكليف عندهم، أو عذر عقلي على ما اخترناه، إنما هي فيما إذا لم يتمكن المكلف من فعل المأمور به أو ترك المنهي عنه، وأما الفعل الضروري الذي لا يمكن تركه في الأول وفعله في الثاني، فلا معنى للأمر به أو النهي عنه؛ لأنه ضروري الفعل في الأول، وضروري الترك في الثاني، يفعلُه قهراً في الأول ويتركه كذلك في الثاني، كما فيما نحن فيه.

وثالثاً : ليس فيما نحن فيه أمرٌ بالجمع بين الأطراف وعدمه؛ كي يقال بعدم إمكان الجمع بين الأطراف، فلا تكليف بحرمة المخالفة القطعية، بل التكليف متعلق بالخمر الواقعي، والعقل يحكم بوجوب اجتناب الأطراف؛ لئلا يقع في محذور المخالفة للحرام الواقعي.

فيما لو شكَّ بأنَّ الشبهة محصورة أو غير محصورة

ثمَّ إنه لو علم : بأنَّ الشبهة محصورة أو غير محصورة فهو، وأما لو شكَّ في ذلك بنحو الشبهة المصادقية أو المفهومية فالعمدة من الوجوه التي استدللَّ بها لجواز ارتكاب أطراف الغير المحصورة - كما عرفت - وجهان : منها أحدهما أخبار الجليل، وثانيهما الطريقة العقلانية؛ فنذكر ما هو المطابق للقواعد في حكم الشكِّ بناءً على هذين الوجهين، (وأما الوجوه الأخر فحيث إنها ضعيفة فلا جدوى للتعرض لحكمها

في صورة الشك).

أما بناءً على الاستدلال بأخبار الحلّ : فإن كان المخصّص لها وإخراج الشبهة المحصورة هو الإجماع، وكان مفهوم معقد الإجماع مبيّناً، فالشبهة مصداقية - كما لو فرض أنّ الألف غير محصورة والمائة محصورة، وشك في مورد أنّ أطرافه ألف أو مائة؛ ليجب الاجتناب عنه على الثاني دون الأوّل - فحكمه حكم سائر موارد الشبهات المصدّقية للمخصّص في عدم جواز التمسك بواحدٍ منهما؛ لعدم العلم بأنّه مصداق للمخصّص، ولا للباقي تحت العامّ؛ للعلم بخروج المحصور، ولعلّه منه.

ولا يجوز التمسك فيه بالأدلة الأولى أيضاً، مثل : ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَلْمِیَّةُ وَالَّذُمْ...﴾^(١) إلى آخره؛ لأنّه وإن كان المختار بقاء الحكم الفعلي في جميع الموارد، لكن المفروض قيام الدليل على جواز الارتكاب والترخيص في الشبهات الغير المحصورة.

نعم، لو شك في أصل الترخيص أمكن التمسك بها، نظير ما لو شك في أصل تخصيص العامّ، لكن المفروض في المقام العلم بأصل الترخيص ولكن لم يعلم أنّ هذا المورد من المرخص فيه، أو لا، كما في الشبهة المصدّقية للمخصّص بعد العلم بأصل الترخيص.

وأما في الشبهة المفهومية ، كما لو لم يعلم معنى ومفهوم المخرّج بالإجماع من أخبار الحلّ، فهو مثل سائر موارد الشبهات المفهومية للمخصّص في عدم صحّة التمسك فيه بالمخصّص؛ لعدم حجّيته بالنسبة إلى المشكوك شموله له، لكن يجوز التمسك بالعموم؛ لأنّه حجة بالنسبة إليه؛ فيجوز التمسك فيه بقوله ^{عليه السلام} : (كلّ شيء

يكون فيه حلال وحرام فهو لك حلال^(١).

إلا أن يقال: إن المخصّص لتلك الأخبار هو العقل؛ لأنّه ترخيص في المعصية بالنسبة إلى الشبهة المحصورة، فلا يجوز التمسك فيه بأخبار الحلّ ولا المخصّص؛ لأنّه وإن كان منفصلاً، لكنّه يكشف عن أنّ العام صدر من المولى محفوفاً بالمخصّص المجمل، فيصير هو أيضاً مجملاً.

لكن لا مانع من التمسك بالأدلة الأولى؛ لأنّ الإجمال إنّما هو في أدلة الترخيص.

وأما بناءً على أنّ الدليل على جواز الارتكاب في الغير المحصورة هي الأمانة العقلية - أي الوجه الأخير الذي نقلناه عن الأستاذ الحائري رحمته - فالكلام في المقام - بناءً عليه - أيضاً كذلك، ففي الشبهة المصداقية لا يجوز التمسك بالمخصّص ولا بالعام ولا بالأدلة الأولى، كما لو فرض أنّ العقلاء لا يجتنبون ما بلغت أطرافه ألفاً، دون ما إذا كانت مائة، ولم يعلم في عدد أنّه ألف أو مائة، فإنّ الظاهر عدم جواز التمسك بواحد من العام والمخصّص والأدلة الأولى، كما في نظائره من الشبهات المصداقية للمخصّص؛ لعدم إحراز بناء العقلاء في ذلك؛ لا بالارتكاب، ولا بعده.

وأما في الشبهة المفهومية، كما لو علم أنّ المخرج من أخبار الحلّ عنوان مجمل بحسب المفهوم؛ كبناء العقلاء على عدم جواز الارتكاب فيه، فمقتضى القاعدة جواز التمسك بأخبار الحلّ، كما في نظائره من الشبهات المفهومية للمخصّص؛ لأنّها حجة بالنسبة إلى المشكوك خروجه منها، والخاص المخرج للعنوان المذكور ليس حجة فيه، ولا ترفع اليد من الحجة باللاحقة.

١ - الكافي ٥ : ٣١٣ / ٣٩، تهذيب الأحكام ٧ : ٢٢٦ / ٩٨٨، وسائل الشيعة ١٢ : ٥٩، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب ٤، الحديث ١.

ثم إنَّ الموارد التي جَوَّزنا فيها ارتكاب أطراف الشبهة الغير المحصورة، هل هي من قبيل الشبهات البدئية، فلا يجوز الوضوء من أطراف الغير المحصورة التي يعلم بأنَّ أحدها نجس، إلا إذا أحرزت الطهارة بأصل آخر، أو هي أدون من الشبهة البدئية، فيجوز الوضوء منها أيضاً ؟

فيختلف ذلك باختلاف الوجوه المستدل بها لجواز الارتكاب، فإن كان المتمسك به فيه أخبار الحل فمقتضاه مجرد حلّيتها والأكل منها، وأنّها بمنزلة المشكوك بدواً، فلا يجوز الوضوء منها؛ لعدم دلالة أخبار الحلّ على طهارة كلّ واحد من الأطراف، بل مجرد جواز الأكل والشرب.

بخلاف ما لو تمسكنا له ببناء العقلاء ؛ فإنَّ مقتضاه جواز الوضوء لبنائهم على أنّها طاهرة، ويجوز الوضوء بالماء الطاهر.

والعجب من الميرزا النائيني رحمته الله فإنّه - مع أنّ مناه في ضابطة الغير المحصورة عدم إمكان الجمع بين الأطراف - نقل عنه المقرّر جواز الوضوء من أطرافها^(١)، مع أنّ مقتضى مناه في ذلك عدم جواز الوضوء؛ لأنَّ جواز الارتكاب حيثنّز إنّما هو لعدم إمكان الجمع بين الأطراف، لا لطهارتها.

حول الشبهات الوجوبية

ثمَّ إنّ ما ذكرناه : من جواز المخالفة القطعية وعدم وجوب الموافقة الاحتمالية في الغير المحصورة، إنّما هو في الشبهات التحريمية التي استدللنا عليها بأخبار الحلّ وبناء العقلاء، وأمّا الشبهات الوجوبية فالمستند فيها منحصر في بناء العقلاء؛ لاختصاص الأخبار بالشبهات التحريمية، وحيثنّز فالحكم بعدم وجوب الإتيان بجميع أفراد الشبهة الوجوبية الغير المحصورة، مقصور على الموارد التي

استقرّ بناؤهم على عدم لزوم الإتيان بها؛ لضعف احتمال الوجوب في كلّ واحد من أطرافها؛ بحيث لا يُعتنى به، كما لو بلغت ألفاً، فإنّ احتمال الوجوب في هذا الطرف بالخصوص وذلك الطرف كذلك... وهكذا، في غاية الضعف، ولا يُقدمون على الإتيان بجميع الأطراف لهذا الاحتمال.

وأما لو أمكن الإتيان بمائة من أطرافها فلا بدّ من الإتيان بها؛ لأنّ نسبة المائة إلى الألف هي العُشر، وهو محصور، وليس بناء العقلاء على عدم وجود الواجب في ذلك المائة وليس احتمال وجود الواجب فيها ضعيفاً، فليس الحكم بعدم وجوب الإتيان بجميع أطرافها في الشبهة الوجوبية الغير المحصورة بنحو الإطلاق، بخلاف الشبهة التحريميّة؛ لدلالة الأخبار فيها على جواز الارتكاب بنحو الإطلاق.

الفصل الخامس

بيان حكم ملاقي بعض أطراف الشبهة المحصورة

وهو يتصوّر على أقسام

لأنّ العلم بالملاقاة : إمّا متقدّم على حصول العلم الإجمالي بنجاسة أحد الأطراف بحسب الزمان، أو متأخّر عنه، وإمّا مقارن له.

وعلى أيّ تقدير : قد يكون الملاقي - بالكسر - طرفاً لعلّ إجماليّ آخر؛ بأن علم إمّا بنجاسة الملاقي - بالكسر - أو نجاسة الطرف الآخر للملاقي - بالفتح - المعلوم إجمالاً نجاسة أحدهما.

وهو أيضاً على ثلاثة أقسام : لأنّ العلم الإجمالي الثاني بالنجاسة إمّا بعد العلم بالملاقاة ، أو قبله، أو مقارن له.

وأيضاً قد يخرج الملاقي - بالفتح - عن مورد الابتلاء بعد ذلك، وقد يخرج عنه، ثمّ يدخل فيه ثانياً.

أدلة عدم جواز ارتكاب ملاقي أحد أطراف الشبهة المحصورة
 فنقول : استدلل لعدم جواز ارتكاب ملاقي أحد أطراف الشبهة المحصورة
 ووجوب الاجتناب عنه بقوله تعالى : ﴿وَالرُّجْزَ فَاهْجُزْ﴾^(١) بناءً على أن الاجتناب
 عن النجس يعم الاجتناب عن ملاقيه أيضاً ولو بوسائط، بل هو عينه؛ ولذا نقل
 الاستدلال به عن السيّد أبي المكارم ابن زهرة^(٢) على تنجّس الماء القليل بمجرد
 ملاقاته للنجس.

واستدل^(٣) له أيضاً بما رواه عمرو بن شمر، عن جابر الجعفي، عن أبي
 جعفر^(٤) : أتاه رجل فقال له: وقعت فأرة في خاية فيها سمن أو زيت، فما ترى
 في أكله؟ قال: فقال له أبو جعفر^(٥) : (لا تأكله).

فقال له الرجل : الفأرة أهون عليّ من أن أترك طعامي من أجلها.
 قال فقال له أبو جعفر : (إنك لم تستخفّ بالفأرة، وإنما استخففتَ بدينك، إنّ
 الله حرّم الميتة من كلّ شيء)^(٦).

ولكنّ الحقّ عدم صلاحية الاستدلال بهما : أمّا الآية فلأنّ سببية الملاقاة
 للنجس لتنجّس الملاقي ليست تكوينيّة، ولا بنحو السراية الحقيقيّة؛ بأنّ توجب
 اتّساع دائرة النجس؛ لتكون نجاسة الملاقي - بالكسر - في عرض نجاسة الملاقي
 - بالفتح - ولا عينها؛ ليكون الحكم بوجوب الهجر عن النجس حكماً بوجوبه عن
 ملاقيه، بل هي نجاسة أخرى تعبّداً من الشارع، غير النجاسة التي في الملاقي

١ - المذثر (٧٤) : ٥ .

٢ - الغنية ، ضمن سلسلة الينابيع الفقهيّة ٢ : ٣٧٩ .

٣ - فوائد الأصول ٤ : ٧٩ - ٨٠ .

٤ - تهذيب الأحكام ١ : ٤٢٠ / ١٣٢٧ ، الاستبصار ١ : ٢٤ / ٣ ، وسائل الشيعة ١ : ١٤٩ .

كتاب الطهارة، أبواب الماء المضاف، الباب ٥ ، الحديث ٢.

ـ بالفتح ـ فإن سببته وقوع مقدار رأس إبرة من البول في أقل من مقدار الكرّ بقليل لتنجس ذلك الماء، ووجوب الاجتناب عنه ليس إلّا مجرد التعبد، وإلّا فهو ليس بنجس، بل متنجّس^(١)، ولا تدلّ الآية على وجوب هجره؛ لأنّها لا تدلّ على وجوب الاجتناب عن المتنجّس، بل عن نفس النجس، وما نحن فيه كذلك.

وأما الرواية فهي ضعيفة السند بعمر بن شمر، بل قيل: إنّه من الجعّالين في كتاب جابر^(٢).

مضافاً إلى أنّه يمكن أن يقال: إنّ المفروض في السؤال فيها: أنّ الفأرة أنبثت وتشبّثت في السمن، واختلطت أجزاؤها فيه، وأراد السائل أكله كذلك؛ فلذا حكم الإمام^(عليه السلام) بأنّ ذلك استخفاف بحكم حرمة الميتة.

وهذا المعنى وإن بُعد في بادئ النظر، لكنّه بعد ملاحظة حالات الأعراب في ذلك الزمان، وكيفية أطعمتهم ومأكولاتهم، غير بعيد.

حكم العقل والأصول العقلية في الملاقي

وبالجملة: الاستدلال بها غير صحيح، فلا بدّ في المقام من ملاحظة حكم العقل والقواعد العقلية.

فنقول: يعتبر في تأثير العلم الإجمالي ـ بل كلّ أماراة معتبرة ـ وتسجيله التكليف أمران:

الأوّل: كشفه الفعلي عن الواقع بنحو الإطلاق وعلى أيّ تقدير.

١ ـ ذكر بعض أعظم أساتيدنا في درسه: أنّ عنوان المتنجّس عنوان حادث في الأزمنة المتأخّرة، وشاع بين المتأخّرين، وإلّا فالنجس شامل للمتنجّس أيضاً، وأنّهما واحد، ولذا أطلق في كلمات القدماء لفظ النجس على الأعمّ منهما، فتدبر. المقرّر حفظه الله.

٢ ـ رجال النجاشي: ٢٨٧ / ٧٦٥.

الثاني : تنجيذه التكليف الواقعي كذلك.

فمع عدم الأمرين أو أحدهما لا تأثير لهما، كما لو قامت أمانة على وجوب فعل، ثم قامت أمانة أخرى على ذلك الحكم بعينه، فإن الأمانة الثانية وإن تصلح لذلك، لكنها ليست كاشفة عن الحكم الفعلي المنجز بعد قيام الأمانة الأولى؛ لعدم إمكان الكشف عن شيء مرتين بالفعل، وكذلك التنجيز.

إذا عرفت ذلك نقول : لو علم بنجاسة أحد الإثنيين إجمالاً، ثم علم بملاقاة شيء لأحدهما، ثم حصل علم إجمالي آخر : إما بوقوع نجاسة في الملاقي - بالكسر - أو الطرف الآخر للملاقي - بالفتح - فلا أثر للعلم الإجمالي الثاني في إثبات تكليف فعلي منجز بالنسبة إلى الملاقي - بالكسر - والطرف؛ لعدم كشفه عن التكليف الفعلي المنجز مطلقاً وعلى أي تقدير : لأنه على تقدير كون النجس في العلم الإجمالي الأول هو الملاقي - بالفتح - فالملاقي له نجس، فالعلم الإجمالي الأول كاشف ومنجز لنجاسة الملاقي - بالفتح - سابقاً على العلم الإجمالي الثاني، فلا يمكن كشف العلم الإجمالي الثاني عنها؛ لا في الملاقي - بالكسر - ولا في الطرف ؛ لما عرفت من عدم معقولية الكشف بعد الكشف ، فالعلم الإجمالي الثاني لا أثر له.

ومنه يظهر الوجه فيما ذكره في «الكفاية»^(١) : من الحكم بعدم وجوب الاجتناب عن الملاقي - بالكسر - دون الملاقي - بالفتح - والطرف فيما لو علم بنجاسة أحدهما، ثم لاقاه شيء آخر، وحكمه بعدم وجوب الاجتناب عن الملاقي - بالفتح - دون الملاقي والطرف فيما لو علم بنجاسة الملاقي - بالكسر - والطرف، ثم علم بالملاقاة، ثم علم إما بنجاسة الملاقي أو الطرف، وأن الملاقي - بالكسر - على تقدير كونه هو النجس، فهو لأجل ملاقاته للملاقي - بالفتح - فإن حال الملاقي -

بالفتح - في هذه الصورة حال الملاقي - بالكسر - في الصورة الأولى في عدم وجوب الاجتناب؛ لعدم تنجّز العلم الإجمالي الثاني وعدم كشفه الفعلي على كلّ تقدير؛ لأنّه على تقدير كون النجس هو الطرف فهو لا ينجّزه؛ لتنجيز العلم الأول بالنسبة إليه، فالملاقي حينئذٍ كالشبهة البدويّة.

وأما الإشكال: بأنّه لا مانع من أن يكشف كلّ من العلمين بالنسبة إلى الطرف، وحيث إنّ لا يصدر الواحد إلّا من الواحد نقول: المؤثر هو الجامع بينهما، كما لو بُني سقف على دعامة واحدة، ثمّ انضمّ إليها دعامة أخرى، فالسقف معتمد حينئذٍ على الجامع بينهما.

وأما بالنسبة إلى الملاقي - بالفتح - فكلّ واحد من العلمين مؤثر في كلّ واحد من الملاقي والملاقي.

فمدفوع أولاً: بأنّ ذلك غير صحيح في محله أيضاً لما تقرّر فيه: أنّ الفاعل الإلهي إذا صدر منه شيء فإذا انضمّ إليه فاعل آخر، فالتأثير مختصّ بالأول، ولا أثر للثاني أصلاً؛ كي يقال: المؤثر هو الجامع بينهما؛ لعدم صدور الواحد إلّا من الواحد. وما ذكر من الدليل غير صحيح؛ لأنّ هذا الكلام من المحقّق الداماد رحمته (١) إنّما هو في البسائط الحقيقيّة، لا في مثل هذه الأمور العرفيّة.

وثانياً: ليس التنجيز من الآثار الحقيقيّة الواقعيّة، بل هو أمر اعتباريّ عقليّ أو عقلانيّ للعلم ونحوه من الأمارات المعتبرة؛ بمعنى أنّه مع قيام الحجّة أو العلم على تكليف، لا يُعذر العبد في مخالفته؛ وأنّ للمولى الحجّة عليه. وحينئذٍ فالإشكال المذكور غير صحيح.

ثمّ إنّ بما ذكرنا - من عدم الأثر للعلم الإجمالي الثاني - يظهر ما في كلام الميرزا النائيني رحمته؛ حيث حكم بعدم وجوب الاجتناب عن الملاقي - بالكسر - في

الشبهة المحصورة دون الملاقى - بالفتح - والطرف في جميع الصور المفروضة في «الكفاية» وإشكاله عليه: بأنّ المدار في تأثير العلم الإجمالي إنّما هو على المعلوم، وفي جميع الصور المفروضة مرتبة وجود الملاقى - بالفتح - والطرف سابقة على وجوب الاجتناب عن الملاقى - بالكسر - والطرف، وإن تقدّم زمان العلم الإجمالي بنجاسة الملاقى - بالكسر - والطرف على العلم الإجمالي بنجاسة الملاقى - بالفتح - والطرف؛ لأنّ التكليف في الملاقى - بالكسر - إنّما جاء من قبل التكليف بالملاقى - بالفتح - والطرف، فلا أثر لتقدّم زمانه، فالمؤثّر من العلمين هو السابق منهما في الرتبة المتأخّر زماناً، وهو العلم بنجاسة الملاقى - بالفتح - والطرف، نظير ما لو علم بوقوع قطرة من الدم في أحد الإناءين، ثمّ علم بعد ذلك بوقوع قطرة أخرى منه في أحد هذين الإناءين أو في إناء ثالث، ولكن ظرف وقوع القطرة المعلوم ثانياً أسبق من ظرف وقوع القطرة المعلوم أولاً، فإنّه لا ينبغي التأمل في أنّ العلم الإجمالي الثاني يوجب انحلال الأول؛ لسبق معلومه عليه، ومن الواضح أنّ العلم الإجمالي بنجاسة الملاقى - بالكسر - والطرف، يكون المعلوم به متأخراً عن المعلوم إجمالاً بنجاسة الملاقى - بالفتح - والطرف، ففي أيّ زمان يحدث العلم الإجمالي الثاني يسقط العلم الإجمالي الأول عن التأثير^(١). انتهى.

أقول: أمّا ما ذكره من المثال فهو غير ما نحن فيه، والحكم فيه مسلّم؛ وذلك لما تقدّم: من أنّ شرط العلم الإجمالي أن يكون مؤثراً على كلّ تقدير؛ ويوجب التكليف بنحو الإطلاق، فالعلم الإجمالي: إمّا بوقوع قطرة في أحد الإناءين، أو في إناء ثالث، ليس مؤثراً وموجباً للتكليف حينئذٍ؛ لأنّه على تقدير وقوع القطرة الثانية على ما وقعت عليه القطرة الأولى لا توجب الثانية تكليفاً زائداً سوى التكليف الناشئ من وقوع القطرة الأولى، وحينئذٍ فالمؤثّر من العلمين هو الأول منهما.

ثم إنَّ المفروض في الصورة الثانية - التي ذكرها في «الكفاية» - هو العلم الإجمالي؛ إمَّا بنجاسة الملاقي - بالكسر - أو الطرف، وعلى فرض تقدُّم رتبة وجوب الاجتناب عن الملاقي بالفتح - على تقدير نجاسته - على وجوب الاجتناب عن الملاقي - بالكسر - فهو لا يصحُّ بالنسبة إلى الطرف على تقدير نجاسته، فإنَّه لم يفرض التقدُّم والتأخُّر بالنسبة إليه، ومع قطع النظر عنه لا يعلم بنجاسة الملاقي - بالكسر - ومع ملاحظته لا يكون المعلوم في الملاقي - بالفتح - والطرف متقدِّماً بحسب الرتبة على المعلوم في الملاقي - بالكسر - والطرف.

وأيضاً: الكاشفيَّة والمنجزِيَّة ليستا من شؤون مرتبة العلم الإجمالي ووجوده العقلي، بل هي من شؤون وجوده الخارجي وتقدُّمه البرهاني، فلا يصحُّ أن يقال: إنَّ المنجز من العلمين هو المتقدِّم منهما رتبةً لا المتأخِّر؛ لِيترتَّب عليه وجوب الاجتناب عن الملاقي - بالفتح - والطرف دون الملاقي - بالكسر - لما عرفت من أنَّها من شؤون وجوده الخارجي، فالمعلوم بين الملاقي - بالفتح - والطرف وإن كان متقدِّماً بحسب الرتبة العقليَّة على المعلوم بين الملاقي والطرف، لكن عرفت: أنَّ المنجزية ليست من شؤون العلم كذلك، وكلَّ علم هو علَّة للآخر كذلك، فإنَّ الأوَّل متقدِّم على الثاني بحسب الرتبة تقدُّم العلَّة على معلولها، لكنَّهما بحسب الزمان متقارنان؛ لا تقدُّم لأحدهما زماناً على الآخر.

فالعلم الإجمالي بنجاسة الملاقي والطرف متأخِّر عن العلم الإجمالي بنجاسة الملاقي - بالكسر - والطرف في الصورة الثانية بحسب الوجود الخارجي، والمؤثِّر هو المتقدِّم عليه في الوجود، وهو العلم بنجاسة الملاقي - بالكسر - والطرف.

فظهر ممَّا ذكرنا: الوجه فيما ذكره في «الكفاية»: من وجوب الاجتناب عن الملاقي والملاقي والطرف جميعاً في الصورة الأخيرة، وهي ما لو حصل العلم الإجمالي بنجاسة الملاقي - بالفتح - والطرف بعد العلم بالملاقاة؛ وذلك لأنَّ العلم

الإجمالي بنجاسة الملاقي والطرف في زمان العلم الإجمالي بنجاسة الملاقي والطرف ، فهما مؤثران معاً .

وإن شئت قلت : إنّ هنا علماً إجمالياً واحداً له ثلاثة أطراف ، فيجب الاجتناب عنها جميعاً .

ووافق المحقق العراقي المحقق الخراساني في الحكم في الصورة المفروضة^(١) ، لكن لازم كلامه هو وجوب الاجتناب عن الملاقي والطرف دون الملاقي - بالفتح - في الصورة الثالثة ؛ حيث ذهب إلى أنّ المؤثر من العلمين هو المتقدم رتبةً ولو تأخر بحسب الوجود الخارجي .
هذا كله بحسب الأصول العقلية .

ما هو الأصل الشرعي في الملاقي ؟

وأما الأصول الشرعية فذكر الشيخ الأعظم رحمته : أنّ الشك في نجاسة الملاقي - بالكسر - في الصورة الأولى - مسبب عن الشك في نجاسة الملاقي - بالفتح - وأصالة الطهارة الجارية في السبب حاکمة على أصالة الطهارة في المسبب ، لكنها معارضة بأصالة الطهارة في الطرف فتساقطان ، فتبقى أصالة الطهارة في المسبب - أي الملاقي بالكسر - بلا معارض فهي جارية فيه^(٢) .

وقال المحقق العراقي رحمته : إنّهُ لو قلنا باقتضاء العلم الإجمالي للتنجيز ، لا أنّه علّة تامّة له ، فلا إشكال في جريان أصالة الطهارة في الملاقي - بالكسر - لتساقط أصالتي الطهارة في الملاقي - بالفتح - والطرف^(٣) .

١ - نهاية الأفكار ٣ : ٣٥٩ .

٢ - فرائد الأصول : ٢٥٣ سطر ٢٣ .

٣ - نهاية الأفكار ٣ : ٣٦١ .

أقول : هنا إشكال من وجهين :

الوجه الأول : ما سيجيء بيانه - إن شاء الله تعالى - في باب الاستصحاب .
وملخصه : أنه يعتبر في تقديم الأصل السببي على الأصل المسببي وحكومته عليه - مضافاً إلى مسببية الشك في أحدهما عن الشك في الآخر - أن يكون الأصل الجاري في السبب رافعاً للشك في المسبب تعبداً ؛ بتنقيحه لموضوع قاعدة كلياته شرعية ، كما لو غسل ثوبه النجس بالماء المشكوك كبريته ، فإن الشك في طهارة الثوب مسبب عن الشك في كبرية الماء المذكور ، ومع سبقه بالكبرية واستصحابها يتحقق موضوع حكم الشارع بمطهرية ماء الكر لكل ما غسل به ، والمفروض أنه غسل الثوب به ، فيصير طاهراً ، ويزول الشك في نجاسته تعبداً .

وأما لو لم يكن الأصل الجاري في السبب منقحاً لموضوع قاعدة شرعية - لعدم وجود حكم شرعي يتحقق موضوعه وينقح بالاستصحاب - فالأصل في السبب في مثل ذلك ليس حاكماً على الأصل في المسبب ومقدماً عليه ، كما فيما نحن فيه ، فإنه ليس في الشرع قاعدة كلياته مفادها : هو أن كل ما لاقى طاهراً فهو طاهر ؛ لينقح باستصحاب الطهارة في الملاقي موضوع تلك القاعدة ، ليرتفع الشك في الملاقي - بالكسر - فليس المقام مقام الشك السببي والمسببي ، فالأصول الثلاثة في الملاقي والملاقي والطرف متعارضة متساقطة .

الوجه الثاني : ما أفاده شيخنا الأستاذ الحائري رحمته في درسه : وهو أن في كل واحد من الملاقي والملاقي والطرف أصليين : أحدهما أصالة الطهارة ، والثاني أصالة الحلية ؛ لأن الشك في الطهارة مستلزم للشك في الحلية أيضاً ، والشك في الحلية في كل واحد منها مسبب عن الشك في نجاسته ، والشك في طهارة الملاقي - بالكسر - ونجاسته مسبب عن الشك في طهارة الملاقي - بالفتح - ونجاسته ، فأصالتها الطهارة في الملاقي - بالفتح - والطرف متعارضتان متساقطتان ، وأصالتها الحلية فيهما وأصالة

الطهارة في الملاقي - بالكسر - في عَرْض واحد؛ لأنَّ الشكَّ في جميعها مسبَّب عن الشكَّ في طهارة الملاقي - بالفتح - والطرف، فتساقط، فيبقى في المقام أصالة الحليَّة في الملاقي - بالكسر - بلا معارض، فهو حلال غير طاهر، فلا يجوز الوضوء منه، ويجوز أكله أو شربه، انتهى.

وأجاب عنه هوَيْرٌ: بأنَّه لا تجري الأصول في أطراف العلم الإجمالي لوجهين:

أحدهما: لزوم التناقض في مدلول الأدلَّة.

وثانيهما: أنَّ أصالة الحليَّة والبراءة مقيدتان بعدم العلم بالخلاف.

وحينئذٍ فأصالة الطهارة في الملاقي - بالكسر - جارية بلا معارض، وكذلك أصالة الحليَّة.

أقول: أمَّا أصل الإشكال ففيه:

أولاً: أنَّ أصالة الحليَّة في أطراف الشبهة المحصورة غير جارية، لا لما ذكره هَيْرٌ، بل لما عرفت من أنَّ المستند لها في أطراف العلم الإجمالي هو رواية مسعدة بن صدقة^(١)، وقد عرفت الإشكال فيها: من جهة أنَّ الأمثلة المذكورة في ذيلها مستندة إلى أمارات أخر متقدمة على أصالة الحليَّة، كقاعدة اليد والإقرار ونحوهما، لا إلى أصالة الحليَّة والكبرى الكلِّيَّة في صدرها.

وأما رواية عبد الله بن سنان^(٢) وعبد الله بن سليمان^(٣) فقد عرفت: أنَّهما

١ - الكافي ٥: ٣١٣ / ٤٠، تهذيب الأحكام ٧: ٢٢٦ / ٩٨٩، وسائل الشيعة ١٢: ٦٠، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب ٤، الحديث ٤.

٢ - الفقيه ٣: ٢١٦ / ٩٢، وسائل الشيعة ١٢: ٥٩، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب ٤، الحديث ١.

٣ - الكافي ٦: ٣٣٩ / ١، وسائل الشيعة ١٧: ٩٠، كتاب الأطعمة والأشربة، أبواب الأطعمة المباحة، الباب ٦١، الحديث ١.

مخصّصتان بغير الشبهة المحصورة.

وأما أدلة البراءة - مثل حديث الرفع^(١) ونحوه - فهي لا تشمل الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي أصلاً، وحينئذٍ فلا مجال لجريان أصالة الحلّ في الملاقي - بالفتح - والطرف أصلاً، لا أنها جارية فيهما، لكنهما متساقتان بمعارضتهما مع أصالة الطهارة في الملاقي بالكسر.

وحينئذٍ فأصالة الطهارة في الملاقي بلا معارض، فيجوز الوضوء منه. وثانياً: قد عرفت: أنّ الأصل الجاري في السبب إنّما يقدّم على الأصل الجاري في المسبّب؛ لكونه رافعاً لموضوع الأصل فيه - أي الشكّ تعبدّاً - وهو يتوقّف على وجود كبرى كلّية شرعية ينقح بها موضوعه، فلو فرض أنّ في الشريعة حكماً كلياً: بأنّ كلّ طاهر حلال، وكلّ ما لاقى طاهراً فهو حلال وطاهر صحّ ما ذكره تتبع من أنّ أصالة الحلّية في كلّ واحد من الملاقي - بالفتح - والطرف، وأصالة الطهارة في الملاقي - بالكسر - في عرض واحد، ومتأخّرتان عن أصالتي الطهارة في الملاقي - بالفتح - والطرف؛ لأنّ كلّ واحد من أصالة الحلّ في الملاقي - بالفتح - والطرف وأصالة الطهارة في الملاقي - بالكسر - في عرض واحد، فستبقى أصالة الحلّ في الملاقي - بالكسر - في الصورة الأولى والملاقي - بالفتح - في الصورة الثانية جاريّتين بلا معارض، فهو حلال لا يجوز الوضوء منه حينئذٍ.

لكن ليس في الشريعة حكم كليّ بأنّ كلّ طاهر حلال أكله، وكلّ ملاقي طاهراً فهو طاهر؛ لينقح بأصالة الطهارة موضوع كلّ واحد منهما، ويرتفع بها الشكّ في الطهارة والنجاسة في الملاقي - بالكسر - في الصورة الأولى، وفي الملاقي - بالفتح - في الصورة الثانية، وكذلك الشكّ في الحلّية والحرمة في الملاقي - بالفتح -

١ - التوحيد: ٣٥٣ / ٢٤، الخصال: ٤١٧ / ٩، وسائل الشيعة ١١: ٢٩٥، كتاب الجهاد،

أبواب جهاد النفس، الباب ٥٦، الحديث ١.

والطرف في الصورة الأولى، وفي الملاقي - بالكسر - والطرف في الصورة الثانية، وتدخل في سلك أسبابها، وإلا فمجرد التقدم الرتبي العقلي، لا يوجب حكومة الأصل الجاري في المتقدم على الأصل الجاري في المتأخر، مع تقارن الشكّين بحسب الوجود الخارجي.

فالحق في المقام: أن الشكوك الستة المتقدمة هي في عرض واحد بالنسبة إلى جريان الأصول، فتساقط الأصول الشرعية جميعاً؛ لأجل المعارضة بسبب العلم الإجمالي، ولا فرق في ذلك بين الصور الثلاث التي ذكرها في «الكفاية».

هذا كله على المختار في مناط الأصل السببي والمسببي؛ وأن مجرد التقدم الرتبي بسبب نشوء شك عن شك لا يوجب جريان الأصل في السبب دون المسبب. وأما بناءً على كفاية مجرد ذلك - كما هو مذهب القوم - فنقول: إن الإشكال صحيح ووارد في الصورة الثالثة التي يتقارن فيها العلمان بحسب الزمان، وأما الصورة الأولى والثانية فلا يرد عليها ذلك الإشكال حتى بناءً على مذهبهم المذكور؛ وذلك لما عرفت؛ من أنه يعتبر في تأثير العلم الإجمالي إيجابه لحدوث تكليف على أي تقدير، وليس الأمر كذلك فيهما؛ لأنه إذا علم بوقوع قطرة من الدم في إناء زيد أو في إناء عمرو، ثم علم بوقوع قطرة أخرى إما في إناء عمرو أو في إناء بكر، فالعلم الإجمالي الأول موجب للتكليف في طرفيه - أي إناء زيد وعمرو - وأما العلم الإجمالي الثاني فلا يعلم إيجابه للتكليف على أي تقدير؛ لأنه على تقدير وقوع الثانية في إناء عمرو، وفرض وقوع الأولى فيه أيضاً، فلا توجب الثانية حدوث تكليف، وإنما توجهه لو فرض وقوعها في إناء بكر، وحيث إنه غير معلوم فلا يعلم به حدوث تكليف سوى التكليف الحادث بالعلم الأول، فلو خالف العلم الإجمالي الثاني؛ بأن ارتكب إناء عمرو وبكر، لم يعلم بمخالفته للتكليف بالنسبة إلى العلم الثاني، وإن كان متجربياً بارتكاب إناء عمرو؛ من حيث إنه أحد طرفي العلم

الإجمالي الأول، الذي هو منجَز للتكليف على الفرض.

والملاقي لأحد الأطراف في الصورة الأولى، نظير إناء بكر في المثال؛ من حيث إنّه طرف للعلم الإجمالي؛ إمّا بنجاسته أو نجاسة الطرف، وحيث إنّه مسبوق بالعلم الإجمالي بنجاسة الملاقي - بالفتح - أو الطرف المنجَز للتكليف المعلوم، والأصل في كلّ واحد منهما معارض بالأصل في الآخر تعارضاً بالعرض؛ إذ ليس التعارض بينهما حقيقياً؛ بأن يكون مؤدّى الأصلين متناقضين؛ لاختلاف موضوعيهما، واختلاف أصالة الطهارة والحليّة بأنفسهما، فالتعارض بينهما لمكان العلم الإجمالي بمخالفة أحد الأصلين للواقع، فيتعارضان ويتساقطان تصل النوبة إلى العلم الإجمالي الثاني بنجاسة الملاقي - بالكسر - أو الطرف، وحيث إنّه ليس بينهما تعارض بالعرض أيضاً؛ لما عرفت من عدم إيجابه للتكليف المستقلّ على أيّ تقدير، فأصالة الطهارة جارية في الملاقي - بالكسر - بلا معارض.

ومّا ذكرنا يظهر حال الملاقي - بالفتح - في الصورة الثانية فإنّ حاله فيها حال الملاقي في الصورة الأولى التي ذكرناها.

وأما الصورة الثالثة فالإشكال المذكور فيها وارد من جهة تعارض العلمين بحسب الوجود الخارجي.

ثمّ إنّ المحقّق الخراساني رحمته الله ذكر لصورة وجوب الاجتناب عن الملاقي - بالكسر - والطرف دون الملاقي - بالفتح - مثالين :

أحدهما : ما تقدّم .

ثانيهما : ما لو علم بالملاقاة، ثمّ حدث العلم الإجمالي، لكن مع خروج الملاقي - بالفتح - عن محلّ الابتلاء حال حدوثه، وصار مبتلا به بعده ^(١).

وفصل الميرزا النائيني رحمته الله بينه وبين ما لم يعدّ الملاقي - بالفتح - إلى محلّه

بعد ذلك، فحكم في الأول بلزوم الاجتناب عنه وعدم وجوب الاجتناب عن الملاقي - بالكسر - وبعدم وجوبه في الملاقي - بالفتح - في الثاني^(١). أقول : قد تقدّم الكلام بما لا مزيد عليه في اعتبار الابتلاء في التكاليف وتنجز العلم الإجمالي، وأنه لا يعتبر في التكاليف الكليّة القانونيّة .

وعلى فرض اعتباره أيضاً لابدّ من وجوب الاجتناب في هذه الصورة عن الملاقي - بالفتح - دون الملاقي - بالكسر أيضاً وذلك لأنّ الملاقي - بالفتح - وإن كان خارجاً عن مورد الابتلاء، إلّا أنّه يجري فيه الأصل باعتبار أنّ ملاقيه مورد للابتلاء، كما أنّ التذكية من أوصاف الغنم - على ما هو التحقيق - فمع خروج الغنم عن مورد الابتلاء والشكّ في تذكيتها ولكن قطعة من لحمها أو جلدها في مورد الابتلاء، لا مانع من جريان أصالة عدم التذكية بالنسبة إلى الغنم المذكورة؛ لأنّ جلدها مورد الابتلاء، لأنّ المستند للمنع هو لغويّة الحكم بالحرمة في الخارج عنه، وهي مفقودة فيما نحن فيه؛ لأنّ الحكم بعدم التذكية يفيد باعتبار جلدها، فيترتب عليها الأثر الشرعي، وما نحن فيه من هذا القبيل، فلذا لا مانع من جريان الأصل في الملاقي - بالفتح - الخارج عن الابتلاء بلحاظ ملاقيه الذي هو مورد الابتلاء، فيعارض بأصالة الطهارة في الطرف، ويتساقطان، فتبقى أصالة الطهارة في الملاقي - بالكسر - بلا معارض.

هذا كلّه لو قلنا : بأنّ نجاسة الملاقي للنجس فرد آخر له حكم مستقلّ بوجوب الاجتناب، وأمّا لو قلنا : بأنّه ليس للملاقي - بالكسر - حكم شرعيّ مستقلّ، ففيه احتمالان :

أحدهما : إنّ الحكم بوجوب الاجتناب عن النجس يستتبع الحكم بوجوبه

عن ملاقيه حكماً شرعياً تبعياً، كما ذكره أبو المكارم ابن زهرة ^(١).
ثانيهما : أن امتثال الحكم بوجوب الاجتناب عن النجس لا يتحقق عقلاً إلا
بالاجتناب عن ملاقيه أيضاً.

فعلى الأول من هذين الاحتمالين يلزم وجوب الاجتناب عن الملاقي
والملاقي والطرف جميعاً في جميع الصور المفروضة؛ لأنه ليس حينئذٍ إلا علم
إجمالي واحد إما بنجاسة الطرف أو الملاقي - بالفتح - وملاقيه، فيجب الاجتناب
عن جميعها.

وبعبارة أخرى : الملاقي والملاقي طرف واحد للعلم الإجمالي.
وكذلك على الاحتمال الثاني .

ولكنه بعيد؛ لعدم حكم العقل بذلك، فإذا شككنا في أن نجاسة الملاقي
- بالكسر - نجاسة أخرى غير نجاسة الملاقي - بالفتح - وأن لكل واحدة منهما
حكماً شرعياً مستقلاً على حدة، أو أنها ليست نجاسة مستقلة أخرى غير نجاسة
الملاقي - بالفتح - وليس لها حكم شرعي مستقل، وأن الحكم بوجوب الاجتناب
عن الملاقي - بالفتح - النجس، يستتبع حكماً شرعياً تبعياً بوجوب الاجتناب عن
ملاقيه، فمقتضى القاعدة عدم وجوب الاجتناب عن الملاقي - بالكسر - في الصورة
الأولى، وعن الملاقي - بالفتح - في الصورة الثانية، وجريان البراءة العقلية والنقلية
فيهما؛ وذلك لأننا لو فرضنا عدم وجوب الاجتناب عن ملاقي النجس شرعاً بنحو
الاستقلال، وشككنا في استتباع الحكم بوجوب الاجتناب عن النجس لحكم تبعي
بوجوب الاجتناب عن ملاقيه وعدمه، فلا مانع من جريان البراءة العقلية والنقلية في
الملاقي - بالكسر - لعدم قيام حجة على وجوب الاجتناب عنه.

وما نحن فيه كذلك؛ لعدم العلم التفصيلي بنجاسة الملاقي - بالفتح - بل

وجوب الاجتناب عنه إنما هو لأجل أنه من أحد أطراف العلم الإجمالي.

فالأمر في صورة الشك المذكور دائر بين أن يكون هناك علم إجمالي واحد بنجاسة الملاقي والملاقي أو الطرف - على فرض أن نجاسة الملاقي - بالكسر - ليست نجاسة أخرى لها حكم مستقل - وبين أن يكون هناك علمان إجماليان أحدهما بين الملاقي - بالفتح - والطرف، والثاني بين الملاقي - بالكسر - أو الطرف على فرض أن يكون لملاقي النجس حكم آخر بوجوب الاجتناب مستقلاً، وعلى هذا الفرض فالعلم الإجمالي الثاني غير مؤثر في التنجيز، كما تقدّم الكلام فيه.

وحيث يشك أن وجوب الاجتناب عن الملاقي - بالكسر - على هذا النحو أو ذاك فلا حجة فيه تقتضي وجوب الاجتناب عنه؛ لعدم تأثير العلم الإجمالي الثاني على التقدير الثاني، فلا إشكال في جريان البراءة العقلية والنقلية فيه.

ومن هنا ظهر الإشكال فيما ذكره المحققان النائيني^(١) والعراقي^(٢) في المقام؛ من وجوب الاحتياط وعدم جريان البراءة العقلية والنقلية؛ حيث قال الميرزا النائيني رحمته؛ إنه بناءً على أن تأثير العلم الإجمالي بنحو الاقتضاء لا تجري البراءتان؛ أمّا الشرعية فلائها فرع سببية الشك في الملاقي - بالفتح - للشك في نجاسة الملاقي - بالكسر - لتجري فيه بعد تعارضهما في الملاقي - بالفتح - والطرف، وحيث إنه لم يحرز ذلك؛ لاحتمال وحدة نجاسة الملاقي والملاقي وعدم تعددهما، وأنّ لهما حكماً واحداً، فلا مجال لجريانها في الملاقي بالكسر.

وأما البراءة العقلية فلائها فرع انحلال العلم الإجمالي، وحيث إنه لم يحرز ذلك فلا مجال لجريانها فيه أيضاً؛ لأنّ الانحلال موقوف على أن تكون نجاسة الملاقي - بالكسر - نجاسة أخرى لها حكم مستقل بوجوب الاجتناب.

١ - فوائد الأصول ٤: ٨٩ - ٩٣.

٢ - نهاية الأفكار ٣: ٣٥٨.

وقال العراقي رحمته - أيضاً - ما مرجعه إلى ما ذكره المحقق النائيني .
وقد عرفت أنَّ الحقَّ جريانها في الملاقي بالكسر .

تنبيهات

بقي هنا فروع تعرّض لها الشيخ الأعظم رحمته في التنبيهات :

التنبيه الأول : وجوب الاحتياط عند الجهل بالقبلة

قال رحمته ما حاصله : إنّه يجب الاحتياط برعاية أطراف العلم الإجمالي في الشبهات الوجوبية والموضوعية أيضاً، كالصلاة إلى أربعة جوانب عند اشتباه القبلة، وكالصلاة في ثوبين أحدهما نجس لا بعينه^(١).

ونقل عن الحلّي سقوط الستر عند اشتباه الثوب الطاهر بالنجس ووجوب الصلاة عارياً^(٢).

وعن المحقق القمي رحمته : التفصيل بين الشرائط كالطهارة من الخبث، وبين الموانع كأجزاء ما لا يؤكل لحمه؛ بسقوط المانع في الثاني عند الاشتباه، دون الشرطية في الأول^(٣).

وقال الميرزا النائيني رحمته : كأنَّ المحقق القمي رحمته قاس باب الجهل بالموضوع على باب العجز وعدم القدرة^(٤).

١ - فرائد الأصول : ٢٦٩ سطر ٧ .

٢ - السرائر ١ : ١٨٤ - ١٨٥ .

٣ - الظاهر من عبارة القوانين خلاف ذلك فقد ذكر فيها عدم وجوب الاجتناب عن مشتبه المانع والشرطية في أطراف العلم الإجمالي على حدٍّ سواء، راجع قوانين الأصول ٢ : ٣٨ سطر ١٩ .

٤ - فوائد الأصول ٤ : ١٣٥ .

أقول : قياس الجهل بالموضوع على العجز وعدم القدرة لا يثمر التفصيل المذكور؛ لأن مقتضاه سقوط الشرطيّة والمانعيّة كليهما؛ بناءً على اشتراط التكليف بالقدرة، فلا يكون فعلياً في صورة العجز.

وأما بناءً على المختار - من أن العجز عذر في الامتنال لا شرط في التكليف - فالأمر أوضح في عدم اقتضاء القياس المذكور للتفصيل؛ لبقاء التكليف في صورة العجز بحاله، وإن كان معذوراً في الامتنال، كما ورد في المعنى عليه؛ أنه (كلما غلب الله عليه فهو أولى بالعدر)^(١).

فالظاهر أن ما ذكره من التفصيل مبني على ما نُسب إليه : من عدم تنجيز العلم الإجمالي بقيام الأمارات والحجج وعدم وجوب الاحتياط باجتناّب الأطراف في الشبهة التحريميّة، وأنها كالشبهة البدويّة في عدم وجوب الاحتياط^(٢)، وحينئذٍ فإن كان المعلوم إجمالاً من الشرائط، كطهارة اللباس لو اشتبه الطاهر منه بالنجس، وجب إحراز تحقّق الشرط، ولا يكفي الشكّ في تحقّقه، بخلاف الموانع، فإنّه لا يجب إحراز عدمها، بل يكفي مجرد الشكّ؛ بناءً على انحلال التكاليف عرفاً، كما تقدّم سابقاً.

التنبيه الثاني : في كيفية النية لو كان المعلوم بالإجمال من العبادات
إذا كان المعلوم بالإجمال عبادياً - يفتقر امتثاله إلى النية والقربة - فلا بدّ من الاحتياط بأن ينوي عند الإتيان بكلّ واحد من الأطراف فعلها احتياطاً؛ لإحراز الواجب العبادي الواقعي، ويقصد فعل التكليف العبادي المعلوم إجمالاً - المراد بين

١ - الكافي ٣ : ٤١٢ / ١، تهذيب الأحكام ٣ : ٣٠٢ / ٩٢٥، وسائل الشيعة ٥ : ٣٥٢ و ٣٥٤.

كتاب الصلاة، أبواب قضاء الصلوات، الباب ٣، الحديث ٣ و ١٦.

٢ - قوانين الأصول ٢ : ٣٥ سطر ٣.

الأطراف - تقريباً إليه تعالى، فيجب العزم حين الإتيان بطرفٍ منها على الإتيان بباقي الأطراف أيضاً؛ إذ النية المذكورة لا تتحقق بدونه، فإن من قصد الاقتصار على أحد الأطراف فقط، ليس قاصداً لامتنال الواجب الواقعي على كل تقدير، بل على تقدير المصادفة للواقع.

وأما الشاكّ بدواً في وجوب شيء فيكفيه قصد احتمال الأمر^(١). وأورد عليه الميرزا النائيني^(٢) : بأنه لا فرق بين الشبهة البدئية والمقرونة بالعلم الإجمالي في ذلك؛ إذ كما أنّ فعل محتمل الوجوب في الشبهة البدئية إنّما هو بداعي احتمال الأمر، فكذلك الإتيان بكل واحدٍ من أطراف المقرونة بالعلم الإجمالي، فإنّه بداعي احتمال انطباق الواجب الواقعي على هذا الطرف أو ذاك، فهو أيضاً منبعت عن احتمال الأمر، لا الأمر المعلوم بالإجمال، فيكفي قصد احتمال الأمر^(٣).

أقول : ما ذكره^(٤) - من كفاية الإتيان بقصد احتمال الأمر - حق؛ لعدم الدليل على وجوب ما زاد على أصل النية والقربة والخلوص في العبادات، لكن ما ذكره؛ من عدم انبعاث الآتي بأطراف المعلوم بالإجمال عن الأمر المعلوم، غير صحيح؛ للفرق بين الآتي بالشبهة البدئية وبين الآتي بأحد أطراف العلم الإجمالي؛ لتحصيل الموافقة الاحتمالية فقط، وبين الآتي بقصد الموافقة القطعية، فإنّ الأوّل لا ينبعث إلّا عن احتمال الأمر، لكن الثاني والثالث منبعتان عن الأمر المعلوم؛ بحيث لو لم يكن عالماً به لما أتى به أصلاً، نعم هو مع احتمال انطباق المعلوم بالإجمال على هذا الطرف.

وأما ما يظهر من بعضهم : من أنّ الآتي بأحد أطراف المعلوم بالإجمال، مع

١ - فرائد الأصول : ٢٧٠ سطر ٨.

٢ - فوائد الأصول ٤ : ١٣٦ - ١٣٧.

العزم على عدم الإتيان بسائر الأطراف متجراً يستحق العقوبة لذلك^(١).
ففيه : أن التجري ليس بالإتيان بهذا الطرف، بل بترك سائر الأطراف.

التنبيه الثالث: حكم ما لو كان المعلوم بالإجمال أمرين مترتبين شرعاً

لو كان المعلوم بالإجمال أمرين مترتبين شرعاً، كالظهر والعصر عند اشتباه القبلة المرددة بين الجهات الأربع، أو القصر والإتمام عند الجهل بالمسافة الشرعية، فهل يجب الإتيان بجميع احتمالات المتقدم، فيأتي بالظهر إلى الجهات الأربع، قصراً وتاماً، ثم يصلّي العصر إلى الجهات، أو لا يجب ذلك، فيصلّي الظهر والعصر إلى جهة، ثم يصلّيها إلى جهة أخرى ... وهكذا، فيكفي أن يأتي واحد من احتمالاتها عقيب الظهر في كل واحد منها؟ وجهان^(٢).

فهنا مقامان من البحث :

الأول : في أنه هل للامتنال مراتب أربع: الامتنال العلمي التفصيلي، والعلمي الإجمالي، والظني بالظن المعبر، والاحتمالي، فلا يكفي اللاحق في كل منها مع إمكان السابق، أو أنه لا يعتبر ذلك، بل يكفي الامتنال الإجمالي مع إمكان الامتنال العلمي التفصيلي؟

الثاني : أنه لو قلنا بعدم كفاية الامتنال الإجمالي مع إمكان الامتنال التفصيلي، هل يتفرع عليه وجوب الإتيان بجميع احتمالات المتقدم إلى الجهات، ثم الأخذ بمحتملات المتأخر، أو أنه لا يتفرع عليه ذلك وإن قلنا به؟

أما المقام الأول : فقد عرفت كفاية الامتنال الإجمالي مع إمكان التفصيلي

١ - فوائد الأصول ٤ : ١٣٧ .

٢ - فرائد الأصول : ٢٧١ سطر ١٨ .

ملخصاً.

أقول : لا إشكال في أنّ الترتيب إنّما يعتبر بين الظهر والعصر الواقعيين، وتحققه يتوقف على فعل ظهر، وفعل عصر، وتقدّم الأوّل على الثاني؛ بحيث لو أخلّ بواحدٍ من هذه الأمور الثلاثة لما تحقّق الترتيب، وحينئذٍ فإنّ أتى بجميع احتمالات الظهر، ثمّ أتى بواحد من احتمالات العصر، فهو لا يعلم بتحقيق الترتيب بين الظهرين وتقدّم الظهر على العصر؛ لأنّ التقدّم والتأخّر متضايقان؛ لا يعقل تحقق وصف التقدّم بدون تحقق التأخّر، فلو لم يكن ما أتى به - من أحد احتمالات العصر - عصراً واقعياً؛ لاحتمال أنّ القبلة غير تلك الجهة، فحين الإتيان بهذا المحتمل للعصر لا يعلم بتحقيق الترتيب بين الظهرين وتقدّم الظهر على العصر؛ لما عرفت من توقّفه على العصر الواقعي.

وبالجملة : الشكّ في القبلة ملازم للشكّ في حصول الترتيب، لا ينفكّ أحدهما عن الآخر، فلا ينفع تقديم جميع احتمالات الظهر. فالحقّ عدم وجوب تقديم جميع احتمالات الظهر على احتمالات العصر، وإن قلنا بوجوب الامتثال التفصيلي وتقدمه على الامتثال الإجمالي.

الفصل السادس

في دوران الواجب بين الأقل والأكثر

وقبل الخوض في البحث لابد من تقديم أمرين :

الأمر الأول : الكثرة الاستقلالية والارتباطية

أن الأقل والأكثر : إما استقلاليان، وإما ارتباطيان.

والمناطق في الاستقلالي : هو أن يكون هناك موضوعان تعلق بكل واحدٍ منهما غرض مستقل عن الآخر؛ بحيث يمكن تحصيل أحدهما بدون الآخر، كما لو دار الأمر في الدين بين دينارٍ أو دينارين.

وبعبارة أخرى : كل واحد من الأقل والأكثر في الاستقلاليين موضوع لحكم مستقل غير حكم الآخر، كالحكم بوجود إكرام زيد، أو زيد وعمرو؛ سواء تعلق بكل واحد منهما أمر مستقل، أو أمر واحد منحل إلى أمرين أو أكثر، ومثل «أكرم كل عالم»، بخلاف الأقل والأكثر الارتباطيين، فإن الموضوع والحكم والغرض فيهما واحد.

وظهر بذلك عدم صحة ما ذكره المحقق العراقي؛ حيث إنه ذكر : أنَّ الفرق بينهما إنما هو في كيفية تعلُّق الأمر، وأنَّ الأمر إن كان واحداً فهو ارتباطي، وإلا فاستقلالي^(١)؛ وذلك لما عرفت من أنَّهما متميزان في رتبة سابقة على تعلُّق الأمر. وأيضاً الفرق بينهما : هو أنَّ الأقلَّية والأكثرية أمران يعتبرهما المكلف في الاستقلاليين، وإلا فليس الأقلُّ فيهما أقلُّ لأكثر واقعاً، بل هما موضوعان مستقلَّان في نفس الأمر، بخلاف الارتباطيين، فإنَّهما في نفس الأمر كذلك؛ يعني الأقلُّ منهما أقلُّ للأكثر واقعاً.

وظهر أيضاً ممَّا ذكرناه محطَّ البحث في الارتباطيين : وهو أن يكون الأقلُّ لا بشرط بالنسبة إلى الأكثر؛ بحيث لو أتى بالأكثر، وكان الواجب واقعاً هو الأقلُّ، حصل الامتثال بالنسبة إليه ، بخلاف ما لو اعتبر الأقلُّ بشرط لا عن الأكثر، وفرض أنَّ الواجب واقعاً هو الأقلُّ، فإنَّهما حينئذٍ كالمبتابين.

وظهر أيضاً : أنَّه لا وجه لوجوب الاحتياط في الاستقلاليين؛ لأنَّ الشكَّ في الأكثر بدوي، كسائر الشبهات البدوية، فهو مجرى أصالة البراءة العقلية والنقلية.

الأمر الثاني : في بيان أقسام الأقلِّ والأكثر الارتباطيين

فإنَّهما إمَّا من قبيل الكلِّ والجزء الخارجيين، وإمَّا من قبيل الكلِّ والجزء العقليين الانحلاليين، مثل: الرقبة والرقبة المؤمنة؛ حيث إنَّ الإيمان ليس جزءاً خارجياً بل عقلياً، وإمَّا من قبيل الشرط والمشروط، مثل : الوضوء بالنسبة إلى الصلاة، وإمَّا في متعلُّق التكليف، وإمَّا في موضوعه، وإمَّا في الأسباب والمحصَّلات الشرعية أو العقلية أو العادية، وإمَّا من قبيل الجنس والنوع، وإمَّا من قبيل الحصَّة والطبيعة.

فذهب المحقق العراقي رحمته : إلى خروج هذا القسم الأخير عن محطّ البحث، ومثّل له بما إذا دار الأمر بين إكرام زيد وبين وجوب إكرام طبيعة الإنسان؛ بناءً على ما زعمه من تضمّن الفرد حصّة من الطبيعة، فزيد في المثال متضمّن لحصّة من طبيعة الإنسان؛ معللاً خروجه : بأنّه يعتبر في المقام بقاء الأقلّ على حقيقته المطلقة في ضمن الأكثر، وليس حقيقة الإنسان بإطلاقها باقية في ضمن الحصّة، ولذا لا تصدق هذه الحصّة من الإنسان على سائر الأفراد مثل عمرو وبكر^(١).

أقول : لو اعتبر ذلك في هذا المقام، لزم خروج الجنس والنوع أيضاً عن محطّ البحث؛ لأنّ الحقيقة الإطلاقيّة للحيوان ليست باقية في ضمن الناطق والناهي مثلاً، وكذلك المطلق والمقيّد، فلو دار الأمر بين وجوب إكرام الإنسان أو إكرام الإنسان الأبيض، فإنّ الحقيقة الإنسانيّة ليست باقية في ضمن الإنسان الأبيض بإطلاقها، ولذا لا يصدق الإنسان الأبيض على الإنسان الأسود، والمثال المذكور - أي النوع والشخص - وإن كان خارجاً عن البحث، لكن لا لما ذكره، بل لأجل أنّه يعتبر أن تكون الطبيعة التي في ضمن الأكثر ذا أمر ضمنيّ على فرض وجوب الأكثر، فلو علم إمّا بوجوب إكرام الحيوان أو الإنسان، فهو خارج عن محلّ النزاع؛ لعدم الأمر الضمني بإكرام الحيوان في ضمن الإنسان على تقدير وجوب إكرامه، بخلاف ما لو علم إمّا بوجوب إكرام الحيوان أو الحيوان الناطق؛ لأنّ الحيوان الذي في الأكثر هو طبيعة الحيوان مع قيد.

مضافاً إلى أنّ الأمر في المثال الذي ذكره لم يتعلّق بالمطلق بوجه، وعلى فرض كون الواجب هو إكرام زيد لم تقم حجة على وجوب المطلق، مع أنّ محطّ البحث هو ما إذا كان القليل قليل ذلك الكثير.

حول الأقوال في الأقل والأكثر بحسب الأجزاء

إذا عرفت ذلك نقول : أمّا القسم الأول؛ أي الشك في الأقل والأكثر بحسب الأجزاء الخارجية، كما لو تردّد الأمر في أجزاء الصلاة بين التسعة والعشرة بزيادة الاستعاذة - مثلاً - ففي جريان البراءة العقلية والشرعية بالنسبة إلى الأكثر، أو عدم جريانها، أو التفصيل بين البراءة العقلية، فلا تجري، وبين الشرعية، فتجري، أقوال. والحق : هو القول الأول.

وتوضيحه - على وجهٍ تندفع الإشكالات الواردة عليه - يحتاج إلى بيان أمور:

الأمر الأول : أنّ المركّبات الاعتبارية - مثل الصلاة المركّبة من أجزاء - نظير المركّبات الحقيقية في أنّه كما أنّ الأجزاء في المركّبات الحقيقية - كالعقيق ونحوه من المعادن - ليست باقية على فعليّتها الأولى، بل طرأت عليها فعليّة أخرى غير الصورة الفعلية للأجزاء، كذلك مثل الصلاة المركّبة من الركوع والسجود وغيرها في عالم الاعتبار واللمحظ.

الأمر الثاني : أنّ المتبادر إلى أذهان المكلفين من مثل الصلاة في مقام الامتثال، هو نفس الماهية المأمور بها أولاً، ثمّ ينتقل إلى لحاظ أجزائها كلّ واحدٍ منها، بخلاف ذلك في نظر الأمر ولحاظه من الموالي العرفية، فإنّه يلاحظ كلّ واحدٍ من الأجزاء أولاً، ثمّ يلاحظ أنّ لمجموعها مصلحة - مثلاً - فيأمر بالمركّب منها لقيام الغرض به.

الأمر الثالث : أنّ الأمر المتعلّق بنفس المركّب واحد لا يدعو إلّا إلى نفس هذا المركّب، فهنا أمرٌ واحد متعلّق بأمرٍ وحدانيّ في اللحاظ، فيبيعث المكلف ويدعوه إليه، لا أوامر متعدّدة وأبعث ودعوات متعدّدة حسب تعدّد الأجزاء؛ تعلق

كل واحد منها بجزء؛ بأن يتعلّق بكلّ جزء أمر، لكن حيث إنّ هذا المركّب منحلّ إلى الأجزاء، بل هو عين الأجزاء الكثيرة، لكن في لباس الوحدة ولحاظها، كما أنّ الأجزاء الكثيرة عين ذلك الواحد بحسب اللحاظ في لباس الكثرة، فالأمر والبعث إلى هذا المركّب أمرٌ وبعثٌ إلى هذه الأجزاء، والدعوة إليه عين الدعوة إلى الأجزاء، فداعوية الأمر إلى المركّب هي داعويته إلى الأجزاء بعينها، لا أنّ الأمر المتعلّق بالمركّب ينسبط على أجزائه؛ بأن يتعلّق بكلّ جزء منه جزء من الأمر؛ سواء قلنا: إنّ الأجزاء مقدّمات داخلية؛ يعني كلّ واحد منها مقدّمة، وتعلّق الأمر الغيري بها، كما ذكره المحقّق العراقي في المقدّمات الخارجيّة^(١) أم لا، فإنّ وجوب الإتيان بالأجزاء على فرض مقدّميتها الداخلية إنّما هو بحكم العقل؛ ليتحقّق امتثال أمر المركّب، لا أنّه يترشّح من الأمر بالمركّب أمرٌ بالمقدّمات.

ومّا ذكرنا يظهر: أنّه إنّما يدعو إلى الأجزاء التي هو مشتمل عليها، لا إلى أمرٍ خارج عنه.

الأمر الرابع: أنّ ما ذكرنا: من أنّ دعوة الأمر إلى المركّب دعوة إلى الأجزاء، إنّما هو فيما إذا علم جزئيته، وأمّا لو شكّ في جزئيّة شيء للمأمور به فلا يدعو الأمر إليه؛ لعدم قيام الحجّة على وجوب الإتيان به، فالعقاب عليه عقاب بلا بيان، بل الأمر كذلك وإن قلنا: بأنّ وجوب الأجزاء عقليّ من باب المقدّميّة.

وبالجملة: قد عرفت أنّ الصلاة المأمور بها وإن لاحظها الأمر بعنوان وحدانيّ حين الأمر بها، لكن عرفت أيضاً في الأمر الثالث أنّها عين الأجزاء والكثرات في لحاظ الوحدة، فالأمر المتعلّق بها متعلّق بالأجزاء، فمرجع الشكّ في جزئيّة شيء للمأمور به إلى الشكّ في اعتبار المولى هذا الجزء في المركّب مع سائر الأجزاء التي تنحلّ الصلاة إليها، ولم تقم حجّة على وجوبه، فأصالة البراءة فيه

محكمة، والفرض صدق الصلاة على المأتي به من سائر الأجزاء المعلومة؛ بناءً على القول بالأعم، كما هو مبني البحث في الأقل والأكثر.

الإشكالات على جريان البراءة العقلية عن الأكثر

وبهذا البيان يظهر اندفاع بعض الإيرادات الواردة على جريان البراءة العقلية

فيه:

الإشكال الأول: أن مرجع الشك في الأقل والأكثر إلى المتباينين؛ وذلك لأن الأمر حينئذٍ دائر بين تعلق الأمر بصورة مركبة من الأجزاء التسعة - مثلاً - وبين تعلقه بصورة مركبة من أجزاء عشرة، فإن الصورة المركبة من الأجزاء التسعة غير الصورة المركبة من الأجزاء العشرة، وحينئذٍ فلا بد من الاحتياط بتكرار الصلاة حتى يعلم بفراغ الذمة عن التكليف المعلوم إجمالاً بينهما، فهذا الإشكال لا اختصاص له بالبراءة، بل يرد على القول بالاشتغال أيضاً؛ لأن المراد بالاشتغال هنا هو الحكم بوجوب الإتيان بالأكثر، وكفايته عن الأقل لو كان هو الواجب واقعاً، لا تكرار الصلاة.

بيان الاندفاع: أنك قد عرفت أن الصلاة ليست عبارة عن عنوان مغاير للأجزاء، بل هي نفس الأجزاء المنحلة إليها، والأمر بالصلاة أمر بها بعينه، فالأجزاء المعلومة واجبة الإتيان؛ للعلم بتعلق الأمر بها، وأما الجزء المشكوك فلم يعلم الأمر به، ولم يقم حجة على وجوبه، فلا وجه للحكم بوجوبه.

الإشكال الثاني: ما نقل الميرزا النائيني رحمته ^(١) نسبه إلى صاحب الحاشية (الشيخ محمد تقي الأصفهاني رحمته) وإن كان الظاهر أن ذلك غير ما ذكره هو؛ وهو أن العلم التفصيلي بوجوب الأقل لا ينحل العلم الإجمالي به؛ لتردده بين المتباينين،

فإنه لا إشكال في مباينة الماهية بشرط شيء للماهية لا بشرط، فالتكليف بالأقل إنما هو لا بشرط عن الزيادة، ومع تعلق التكليف بالأكثر فالتكليف بالأقل إنما هو بشرط شيء، وهو انضمام الجزء العاشر - مثلاً - إليه، فالتكليف بالأقل ملحوظاً لا بشرط، مباين له ملحوظاً بشرط انضمام جزء آخر إليه، فوجوب الأقل مردد بين المتباينين، فالتكليف إذا لوحظ لا بشرط فمقتضاه كفاية الإتيان به، وإن لوحظ بشرط انضمام الجزء الآخر فلا يكفي الإتيان به بدونه، فامثاله أيضاً يختلف حسب اختلاف متعلق الوجوب.

وبالجملة: مرجع الشك في الأقل والأكثر إلى المتباينين تكليفاً وامثالاً^(١).

أقول: يرد عليه:

أولاً: أنه لا معنى لجعل التكليف لا بشرط أو بشرط شيء؛ لعدم تصوّر هذه الاعتبارات فيه، فإنه ليس إلا البعث نحو الفعل، فالأولى تبديله بمتعلقه؛ بأن يقال: إن متعلقه قد يعتبر لا بشرط، وقد يعتبر بشرط شيء.

وحينئذ نقول: الأمر في المقام ليس دائراً بين تعلقه بالماهية بشرط شيء أو اللابشرط لما عرفت من أن الأمر فيه متعلق بالصلاة المنحلة إلى أجزاء مترددة بين القليلة والكثيرة في عرض واحد، والتعبير المذكور في الإشكال يوهم أن تعلق التكليف بالأقل؛ دائر بين أخذه بنحو اللابشرط أو بشرط شيء، وهو ليس بصحيح. وثانياً: على فرض تسليم ما ذكره من الدوران بين الماهية لا بشرط والماهية بشرط شيء، فالماهية لا بشرط لا تبين الماهية بشرط شيء، فإن معنى الدوران المذكور هو الشك في أن متعلق التكليف ذات الأقل أو ذات الأكثر، لا الأقل مع اعتبار اللابشرطية أو البشروطية الشيعية.

وبالجملة: إنما يصح ما ذكره لو كان اللابشرط والبشرط شيء قسمين

متباينين؛ بأن اعتبرنا بنحو المقومية، لكن ما نحن فيه ليس كذلك، فإنّ المراد من اللابشرط هو عدم اعتبار شيء الذي يجتمع مع ألف شيء؛ أي اللابشرط المقسمي المقسم للأقسام الثلاثة، ولا مباينة بين المقسم والأقسام، وما نحن فيه نظير دوران الأمر بين المقسم وأحد أقسامه، وحينئذٍ فلو دار الأمر بين الأقل والأكثر، ينحلّ العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي بوجوب الأقل والشكّ البدوي بالنسبة إلى الأكثر. نعم لو دار الأمر بين التكليفين - لا بين متعلقهما صحّ ما ذكره من عدم الانحلال، لكن عرفت أنّه ليس كذلك.

مضافاً إلى أنّ ما ذكرناه مما شاة معه في هذه التعبيرات، وإلا فلا ارتباط لما نحن فيه بقضية اللابشرط والبشرط شيء أصلاً، فإنّ التحقيق ما تقدّم: من أنّ الأمر متعلّق بالصلاة المنحلة إلى أجزاء عديدة بعضها معلوم اعتباره، وبعضها مشكوك فيه، ولم يعلم أنّ الأمر اعتبره في اللحاظ حين الأمر أو لا، فينحلّ حينئذٍ العلم الإجمالي؛ إلى العلم التفصيلي بوجوب الأجزاء المعلومة، والشكّ البدوي بالنسبة إلى الغير المعلومة، فلا يدعو الأمر المتعلّق بالصلاة إليها.

وثالثاً؛ أنّ هذا الإشكال يستلزم تكرار الصلاة بالإتيان بالأقلّ تارةً والأكثر أخرى، كما هو مقتضى دوران الأمر بين المتباينين، لا وجوب الأكثر فقط، ولا يلتزم به المستشكل ولا القائلون بالاشتغال في الأقلّ والأكثر.

ثمّ إنّّه أجاب الميرزا النائيني رحمته عن الإشكال بما لا يخلو عن مسامحة وإن كان قريباً ممّا ذكرناه، لولا بعض التعبيرات التي نقلها المقرّر لبحثه، فإنّه رحمته ذكر ما ملخصه:

أنّ الماهية لا بشرط والماهية بشرط شيء ليسا من المتباينين اللذين لا جامع بينهما فإنّ التقابل بينهما ليس من تقابل التضاد بل من تقابل العدم والملكة فإنّ الماهية لا بشرط ليس معناها لحاظ عدم انضمام شيء إليها؛ بحيث يؤخذ العدم قيّداً

لها، وإلا رجعت إلى الماهية بشرط لا، بل معنى الماهية لا بشرط هو عدم لحاظ شيء معها، وليست هي مباينة بالهوية للماهية بشرط شيء؛ ليدور الأمر فيهما بين المتباينين^(١).

فإن ظاهر كلامه أنه لا جامع بين الضدين، وهو فاسد، فإن مطلق اللون جامع بين السواد والبياض المتضادين.

وأما ما ذكره : من أن بينهما تقابل العدم والملكة، ففيه؛ أنه على تقدير ذلك فلازمه الاحتياط بالتكرار؛ لرجوعه إلى دوران الأمر بين المتباينين؛ لأن العدم والملكة متقابلان، كما لو دار الأمر بين وجوب إكرام الكوسج وبين وجوب إكرام الملتحي.

ثم إن الجامع بين الماهية لا بشرط وبين الماهية بشرط شيء ليس هو الماهية بنحو اللابشرط المقسمي، فإن الماهية اللابشرط التي لم يعتبر فيها شيء إن أريد من عدم الاعتبار عدم الاعتبار بنحو السلب البسيط، لا لحاظ عدم الاعتبار معها، فهو عين اللابشرط المقسمي، ولا يعقل أن يكون جامعاً بين نفسه وبين أحد الأقسام، وإن أراد بعدم الاعتبار عدمه بنحو الإيجاب العدولي، فهو خلاف ما صرح هو به: من أن معناه عدم الاعتبار، لا اعتبار العدم.

وبالجملة : ما وقع في كلامه من بعض التعبيرات لا يخلو عن الإشكال.

الإشكال الثالث: إن الأمر في ما نحن فيه دائر في الأقل بين الوجوب النفسي الذي يترتب على تركه العقاب؛ على تقدير أنه الواجب واقعاً دون الأكثر، وبين الوجوب الغيري الذي لا يترتب على تركه العقاب؛ على تقدير وجوب الأكثر واقعاً المترتب على تركه العقاب، لا على ترك الأقل؛ لأن وجوبه حينئذٍ غيري من باب المقدمية للواجب، والعقل يحكم بوجوب الاحتياط بالإتيان بالأكثر؛ لعدم المؤمن

من العقوبة المعلومة إجمالاً على هذا الفرض، ولا يتحقق المؤمن منها إلا بإتيان الأكثر.

وفيه : أولاً : أننا لا نسلّم دوران الأمر في الأقلّ بين ما ذكره؛ وذلك لأنّ المركّب - سواء الاعتباري منه، أم الحقيقي - يوجد بوجود جميع الأجزاء، وينعدم بانعدام كلّ جزء من أجزائه، كما ينعدم بانعدام جميع الأجزاء، لا أنّ انعدام كلّ جزء يستلزم انعدامه، بل انعدامه بعين انعدام الجزء، وليس له إلا عدم واحد يتحقّق تارةً بانعدام كلّ، وأخرى بانعدام كلّ جزء من أجزائه، وحيثُ فلو علّم بجزئية عدّة أجزاء له، وشكّ في جزئية شيء له وعدمها، فيعلم حيثُ بانعدام المركّب عند انعدام الأجزاء المعلومة جزئيتها له، ويشكّ في انعدامه بترك ما شكّ في جزئيتها له، فيشكّ في استحقاقه للعقوبة بترك هذا المشكوك؛ لعدم قيام حجة على وجوبه وجزئيتها، فالعقاب عليه عقاب بلا بيان، بخلاف الأجزاء المعلومة التي هي عبارة عن الأقلّ، وهو معنى انحلال العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي بوجوب الأقلّ، والشكّ البدويّ في وجوب الزائد عليه، وترتّب العقاب على ترك الأقلّ^(١).

وثانياً : سلّمنا أنّ وجوب الأجزاء غيري من باب المقدّمة، لكن المفروض أنّ التكليف بالنسبة إلى الأقلّ معلوم وإن لم يعلم بترتّب العقوبة على تركه، لكن الذي هو سبب التنجيز، وحجة ويصحّ العقوبة عليه، هو العلم بالتكليف وإن لم يعلم بالعقوبة، ولا أثر للعلم بترتّب العقوبة وعدمه أصلاً، فإنّ المناط هو العلم بالتكليف، فلو فرض علمه بوجوب شيء، ولم يعلم بترتّب العقوبة على تركه، أو علم بعدمها،

١ - ولا يخفى أنّ مقتضى هذا البيان هو الاحتياط بوجوب الإتيان بالأكثر؛ لأنّه مع الاختصار على الأقلّ وترك الجزء المشكوك، يشكّ في امتثال الأمر المتعلّق بالصلاة وعدمه، والاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني، فيلزم الإتيان بالأكثر حيثُ، وهو خلاف المقصود. المقرّر حفظه الله.

ولكنه مما يترتب عليه العقاب في الواقع، فهو مستحق للعقوبة المذكورة، ولا أثر لجهله بها في استحقاقها مع العلم بالتكليف، وكذلك لو زعم أن العقوبة المترتبة عليه كذا، وكانت في الواقع غير ما زعمه، فإنه يترتب عليه ما هو الواقع.

وبالجملة : لا دخل للعلم بالعقوبة وعدمه في المقام مما علم فيه بالتكليف، بل الملاك في تنجيز التكليف هو العلم به أو قيام الحجة عليه، وحينئذ فالمفروض في المقام أنه يعلم بوجوب الأقل وإن لم يعلم بترتب العقاب عليه، بل يحتمل ذلك، ولا مؤمن منها؛ لعدم جريان قبح العقاب بلا بيان فيما علم بالتكليف من المقام وأمثاله، فالحجة قائمة على وجوب الأقل دون الأكثر، فالعقاب عليه - أي الأقل - عقاب بلا بيان، وهو معنى الانحلال.

الإشكال الرابع : إشكال آخر على القول بالبراءة وانحلال العلم الإجمالي، وقد قرر بتقريبات:

الأول : أن العقل يستقل بعدم كفاية الامتثال الاحتمالي للتكليف؛ لأن القطع باشتغال الذمة يقتضي الفراغ اليقيني، ولا يكفي الفراغ الاحتمالي إلا في التكليف الاحتمالي، لا التكليف اليقيني، فإنه يقتضي الفراغ والامتثال اليقيني؛ لتنجز التكليف بالعلم به ولو إجمالاً؛ لتمام البيان الذي يترتب عليه صحة العقوبة عليه، وحينئذ فلا يجوز في ما نحن فيه الاقتصار على الأقل؛ للشك معه في امتثال التكليف المعلوم ثبوته، والعلم التفصيلي بوجوب الأقل المراد بين كونه بنحو اللابشرط أو بشرط شيء هو عين العلم الإجمالي بالتكليف المراد بين الأقل والأكثر، ومثل هذا العلم التفصيلي لا يعقل أن يوجب الانحلال؛ لأنه يستلزم أن يوجب العلم الإجمالي بانحلال نفسه.

الثاني : هو أنه وإن علم تفصيلاً بوجوب الأقل والشك البدوي بالنسبة إلى الأكثر - أي الجزء المشكوك وجوبه - وأن العقاب عليه عقاب بلا بيان؛ إلا أن هنا

جهة أخرى تقتضي التنجيز واستحقاق العقاب على ترك الخصوصية - على تقدير تعلق التكليف بها - وهي احتمال الارتباطية وقيدية الزائد للأقل، فإنّ هذا الاحتمال بضميمة العلم الإجمالي يقتضي التنجيز واستحقاق العقاب عقلاً، فإنّه لا دافع لهذا الاحتمال، وليس من وظيفة العقل رفع القيدية ولا وضعها، بل هما من وظيفة الشارع، فيبقى حكم العقل بلزوم الخروج عن عهدة التكليف. انتهى.

وهذان الوجهان ذكرهما الميرزا النائيني على ما في تقارير درسه^(١).

الثالث: ما نسب إلى صاحب الفصول^(٢)؛ وهو أنّه وإن علم بوجود الأقل تفصيلاً، لكنّه مع الاختصار عليه يشكّ في سقوط التكليف المعلوم في البين؛ لاحتمال أن يكون وجوب الأقل ضمنيّاً لا يسقط به التكليف المعلوم^(٣). انتهى.

وملخص الوجوه الثلاثة: هو أنّ الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية، ولا تحصل إلاّ بالإتيان بالأكثر.

لكن يرد على الوجه الأول: أنّه^(٤) قد اعترف - في جواب ما نسب إلى صاحب الحاشية - بأنّ الماهية اللابشرط ليس معناها لحاظ عدم انضمام شيء معها بنحو الإيجاب العدولي، بل عدم اللحاظ بنحو السلب البسيط، ومعه لا يعقل العلم الإجمالي في المقام حينئذٍ، فإنّ الأقل أخذ بنحو اللابشرط بهذا المعنى، وهو عبارة عن نفس الطبيعة وذات الأقل، ولا معنى للعلم الإجمالي بتعلق التكليف بنفس الطبيعة أو بالطبيعة المقيدة، فإنّه ليس من العلم الإجمالي، بل هو علم تفصيليّ بوجود الأقل وشكّ بدوي بالنسبة إلى الأكثر؛ لأنّه لا بدّ في العلم الإجمالي من بقاء الإجمال في النفس بالنسبة إلى كلّ واحد من الطرفين؛ بأن لا يعلم بأنّ هذا واجب أو ليس هو واجب بل ذاك، مع العلم بأحدهما، كما في المتباينين، وما نحن فيه ليس

١ - فوائد الأصول ٤: ١٥٩ - ١٦١.

٢ - الفصول الغروية: ٣٥٧ سطر ١٦.

من هذا القبيل؛ لعدم بقاء الإجمال في النفس بالنسبة إلى الأقل - أي ذات الطبيعة وطبيعته اللابشرط - فإنه معلوم تفصيلاً. نعم لو أخذ اللابشرطية قيداً للطبيعة - أي الأقل بنحو الإيجاب العدولي - صَحَّ ما ذكره؛ لإمكان العلم الإجمالي بتعلّق التكليف بالطبيعة إما مع هذا القيد أو ذاك؛ لبقاء الإجمال في كلّ واحد من طرفي التردد، لكنّه تعالى صرّح بخلاف ذلك.

وأما الوجه الثاني الذي ذكره ففيه؛ أنّه كما أنّ العقاب بالنسبة إلى الجزء المشكوك بلا بيان - لأنّ الشكّ فيه بدويّ - فكذلك بالنسبة إلى قيد الارتباطيّة، فإنّه لم تقم عليه حجة ولا دليل، فالعقاب عليها أيضاً بلا بيان.

ومن هذا البيان يظهر الجواب عمّا نسب^(١) إلى صاحب الفصول تعالى، فإنّ التكليف إنّما ينتجّز لو علم به، أو قامت عليه حجة معتبرة، والذي يجب الإتيان به، ويصحّ العقاب عليه، هو المعلوم وجوبه، وأمّا الزائد عليه فلم تقم عليه حجة ليتجنّز، فلو كان الواجب في الواقع هو الأكثر في نفس الأمر، فهو معذور في تركه؛ لعدم العلم به، ولم تقم حجة عليه.

الإشكال الخامس؛ ومن الإشكالات ما ذكره المحقّق الشيخ محمّد تقي صاحب الحاشية تعالى، وحاصله: أنّ الأمر في المقام دائر بين تعلّقه بالطبيعة المشتملة على الأقلّ وبين الطبيعة المشتملة على الأكثر، وليست الطبيعة المشتملة على الأقلّ مندرجة في الطبيعة المشتملة على الأكثر، كما في الدّين المرّد بين الأقلّ والأكثر؛ لقيام الدليل على الارتباط بين الأجزاء، وحينئذٍ فالتكليف بالأكثر لا يقتضي اشتغال الذمّة بالأقلّ بوجه من الوجوه، والإتيان بالأقلّ حينئذٍ كالعدم، فاشتغال الذمّة حينئذٍ دائر بين طبيعتين وجوديتين، لا تندرج إحداها في الأخرى وإن كانت أجزاء الأقلّ مندرجة في الأكثر، فلا وجه لإجراء البراءة في تعيين أحد الوجهين.

ثم أورد على نفسه بأن التكليف بالأكثر في المقام قاضٍ بالتكليف بالأقل في الجملة، فيصدق ثبوت الاشتغال على طريق اللابشرط، وحينئذٍ فيدور الأمر بين البراءة والشغل، فيُنفي وجوبه بالأصل.

وأجاب : بأنه ليس التكليف بالأقل ثابتاً على طريق اللابشرط؛ ليكون ثبوت التكليف به على نحو الإطلاق، بل ثبوته هناك على سبيل الإجمال والدوران بين كونه مطلوباً بذاته، أو تبعاً للكل وفي ضمنه، فلا يعقل جريان البراءة فيه^(١). انتهى ملخصاً.

أقول : قد عرفت أن الأمر متعلق بالطبيعة المنحلة إلى الأجزاء، وهي عبارة عن نفس الأجزاء في لحاظ الوحدة، والأمر إنما أمر بها بهذا اللحاظ، فالأمر بها أمر بالأجزاء بعينه، لا أن للصلاة عنواناً خاصاً غير الأجزاء، والأجزاء محصلة له، وحينئذٍ فإن أرادوا أن الأقل عبارة عن طبيعة وعنوان مغايرين لطبيعة الأجزاء وعنوانه، فهو ممنوع، وإن أراد غير ذلك فمقتضاه ما ذكرناه: من عدم قيام الحجة والدليل على وجوب الجزء الزائد على الأقل، والمقدار المعلوم وجوبه هي الأجزاء المعلومه التي هي عبارة عن الأقل.

الإشكال السادس : ثم إن هنا إشكالاً آخر يمكن تقريبه بوجوه :

الأول : أن العلم بوجوب الأقل على أي تقدير، موقوف على وجوب الأكثر على تقدير تعلق الأمر به واقعاً؛ لدوران وجوب الأقل بين النفسي والغيري من باب المقدمة على تقدير وجوب الأكثر، والحكم بعدم وجوب الأكثر يستلزم الخلف.

الثاني : أنه يلزم من وجوب الأقل عدم وجوبه على تقدير جريان البراءة في الأكثر، وما يلزم من وجوده عدمه محال.

بيان ذلك : ما عرفت من دوران أمره بين الوجوب النفسي والغيري، فمع

الحكم بعدم وجوب الأكثر لا يعلم وجوب الأقل؛ لاحتمال أن يكون وجوبه غيرياً من باب المقدمة للأكثر، ولا تجب المقدمة عند عدم وجوب ذي المقدمة. وهذا الوجهان ذكرهما المحقق الخراساني رحمته الله (١).

الثالث : أن العلم الإجمالي المولّد للعلم التفصيلي؛ لكونه علّة له، والعلم التفصيلي معلولاً له يمتنع أن ينحلّ ذلك العلم الإجمالي بذلك العلم التفصيلي؛ لأنّ هذا العلم التفصيلي إنّما هو من ناحية ذلك العلم الإجمالي، فكيف يمكن بقاء المعلول مع زوال علّته؟! فانهلال العلم الإجمالي مستلزم لزوال العلم التفصيلي أيضاً (٢).

ولكن لا يخفى أنّ هذه التقريبات الثلاثة إنّما تتمّ لو قلنا: بأنّ وجوب الأجزاء غيري من باب المقدمة الداخلية، وقد عرفت فساد ذلك، وأنّ وجوب الأجزاء نفسيّ بعين وجوب الكلّ، والأمر المتعلّق بها أمرٌ بها، ولا أمر سواه متعلّق بالأجزاء، وحينئذٍ فالوجوه الثلاثة غير صحيحة.

ثمّ إنّ الشيخ الأعظم رحمته الله ذكر في ضمن كلامه وجهاً آخر للاحتياط : وهو أنّه لا ريب في أنّ الأحكام الشرعيّة مبتنية على المصالح والمفاسد في متعلّقاتها - كما هو مذهب العدليّة - وأنّها لغرضٍ يترتّب عليها، وحينئذٍ فإمّا أن نقول : بأنّها من قبيل العنوان للمأمور به، وتعلّق الأمر بها، كما تعلّق أمرٌ آخر بالعبادة، وأنّ الواجبات الشرعيّة ألطاف في الواجبات العقلية.

أو نقول : بأنّها علّة وغرض للآمر بالصلاة.

وعلى التقديرين يجب تحصيل العلم بحصول اللطف والغرض، ولا يحصل إلّا بإتيان كلّ ما يشكّ في مدخله، فيجب الإتيان بالأكثر؛ لعدم حصول العلم بحصول

١ - كفاية الأصول : ٤١٣ .

٢ - أنظر نهاية الأفكار ٣ : ٣٨٥ .

الغرض واللطف إلا بالإتيان به.

وأجاب عنه بوجهين :

وحاصل أولهما بتوضيح منّا : هو أنّ ما ذهب إليه العدليّة من ابتناء الأحكام الشرعيّة على المصالح والمفاسد النفس الأمريّة، إنّما هو لدفع محذور الجُزافيّة في الأوامر والنواهي الشرعيّة في قبال الأشاعرة، ولا ينحصر اندفاعه بالقول بأنّ متعلّقاتها مشتملة على المصالح والمفاسد الواقعيّة، بل كما يندفع ذلك المحذور بذلك يندفع بالالتزام بتحقيق المصلحة والمفسدة في نفس الأمر والنهي أيضاً، بل يكفي محبوبيّة الفعل ومطلوبيّته بالذات أيضاً في اندفاعه؛ ولو لم نقل بوجود المصلحة في الأمر أو المأمور به، فإذا أمكن دفع محذور الجُزافيّة - الذي لأجله التزموا بابتناء الأحكام الشرعيّة على المصالح والمفاسد بأحد الوجوه الثلاثة - لم يعلم بوجود مصلحة ومفسدة في متعلّقات الأحكام حينئذٍ؛ حتّى يجب تحصيل العلم بحصوله بالإتيان بالأكثر؛ لاحتمال وجود المصلحة في الأمر، أو محبوبيّة الفعل ومطلوبيّته ذاتاً، ونحو ذلك.

أضف إلى ذلك : أنّ الالتزام بتعلّق الأمر بالغرض الواقعي لا يُشمر شيئاً، ويتوجّه عليه إشكال الجُزافيّة بتعلّق أمر آخر بالعبادة.

ثانيهما : إنّما يجب تحصيل الأغراض لو كانت معلومة، وإلا فلم يقدّم دليل خاص من آية أو رواية على وجوب تحصيل الأغراض الواقعيّة ولو لم يُعلم بها، وفيما نحن فيه لم يعلم بغرض زائداً على ما يترتب على الأقلّ المعلوم وجوب الإتيان به، وبه يحصل الغرض المعلوم ثبوته المترتب عليه، ولا يجب أزيد من ذلك، فلو فرض وجود غرض آخر في الواقع مترتب على الأكثر فلا يجب تحصيله؛ لعدم قيام دليل عليه، ومجرّد احتمال وجوده لا يوجب تنجّزه، وإلا فلا يحصل العلم بتحقيقه وإن أتى بالأكثر أيضاً؛ لاحتمال اعتبار قصد الوجه في ترتّب المصلحة على

المأتي به، ولا يحصل ذلك في الأكثر؛ لعدم العلم بوجوبه ليقصد ذلك^(١).
الإشكال السابع: ثم إنَّ هنا إشكالاً آخر أيضاً على البراءة في خصوص العبادات؛ وهو أنه يعتبر في العبادات قصد عنوان الإطاعة والقربة والجزم بالنية، ولا يمكن ذلك مع الاقتصار على الأقل؛ لاحتمال أن يكون وجوبه غيرياً من باب المقدمية، ووجوب الأكثر نفسياً، فمع دوران الأمر في الأقل بين الوجوب الغيري والنفسي، لا يمكن قصد الوجه والجزم بالنية وقصد الإطاعة، فلا بد من الإتيان بالأكثر ليتمكن من ذلك^(٢). انتهى ملخصاً.

وفيه أولاً: أنه لا فرق في ذلك بين صورتَي الإتيان بالأقل أو الأكثر؛ لأنه كما لا يتمكن المكلف من قصد الوجه والإطاعة والجزم بالنية في صورة الإتيان بالأقل، كذلك لا يتمكن من ذلك في الأكثر أيضاً؛ لعدم العلم بوجوب الأكثر؛ لاحتمال أن الواجب هو الأقل خاصة، وكما أنه يمكن قصد القربة مع عدم العلم بأنه هو الواجب، يمكن قصدها في الأقل أيضاً مع عدم العلم بأنه الواجب خاصة؛ لأنه لانعني بها إلا أن يكون الفعل لله تعالى ورجاءً لامتنال أمره، لا بدواعٍ آخر من الشهوات النفسانية وأمثالها فلا فرق في ذلك بين الأقل والأكثر.

وثانياً: وهو الحل: أن كل واحدٍ من الآتي بالأقل والأكثر، إنما ينبعث عن الأمر المتعلق بطبيعة الصلاة في قوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُكْرِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ﴾، وقوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾؛ ضرورة أنه الداعي والباعث للمكلف إلى الإتيان بهذه الأجزاء، غاية الأمر أن الاختلاف إنما هو في تشخيص الموضوع، وإلا فكل واحدٍ منهما يتحرّك إلى امتثال هذا الأمر، وليس هنا أمرٌ آخر متعلق بالأقل أو الأكثر، وحينئذٍ نقول: ما قام الحجة والدليل على وجوبه هي الأجزاء المعلومة

١ - فرائد الأصول: ٢٧٣ سطر ١٦.

٢ - أنظر فرائد الأصول: ٢٧٥ سطر ١٧.

التي هي عبارة عن الأقل، فالأمر المتعلق بالصلاة بعينه متعلق بهذه الأجزاء المعلومة، لا أنها واجبة عقلاً أو غيرياً، وأمّا الجزء الزائد عنه فلا دليل على وجوبه، وعلى تقدير وجوبه واقعاً فالعقاب عليه بلا بيان وحجّة.

وهذا الذي ذكرناه نظير اختلاف المجتهدين في الاجتهاد، بأن يعتقد أحدهما وجوب السورة - مثلاً - والآخر عدم وجوبها، فإنّ كلّ واحدٍ منهما ينبعث عن الأمر المتعلق بطبيعة الصلاة، فكذلك فيما نحن فيه كلّ واحدٍ من الآتي بالأقلّ والأكثر ينبعث عن الأمر المتعلق بطبيعة الصلاة.

هذا كلّ بالنسبة إلى البراءة العقلية.

حول جريان البراءة الشرعية وعدمه

وأما البراءة الشرعية : ففي جريانها في الجزء المشكوك مطلقاً، وعدم جريانها كذلك، أو التفصيل بين ما لو قلنا : بأنّ العلم الإجمالي علّة تامّة لوجوب الموافقة القطعية فلا تجري، وبين ما لو قلنا : إنّ بنحو الاقتضاء لها، كما اختاره المحقّق العراقي^(١)، أقوال :

فنقول : أمّا على القول بانحلال العلم الإجمالي في المقام وجريان البراءة العقلية - كما ذهب إليه الشيخ الأعظم رحمته^(٢)، واخترناه أيضاً - فلا إشكال في جريان البراءة الشرعية مطلقاً؛ لأنّ الشكّ في وجوب الجزء الزائد بدويّ؛ لأنّ المفروض انحلال العلم الإجمالي.

وأما بناءً على عدم انحلاله وعدم جريان البراءة العقلية، فالحقّ عدم جريان البراءة الشرعية مطلقاً؛ وذلك لأنّه إن أريد جريانها بالنسبة إلى الوجوب النفسي

١ - نهاية الأفكار ٣ : ٣٨٩ .

٢ - فرائد الأصول : ٢٧٣ سطر ٢ .

للجزء الزائد على الأقل؛ للشك في وجوبه النفسي، فهو مُعارض بأصالة عدم الوجوب النفسي بالنسبة إلى الأقل أيضاً؛ للشك في وجوبه النفسي أيضاً؛ لأنّ المفروض بقاء العلم الإجمالي وعدم انحلاله، فيتساقطان.

وتوهم: عدم جريان أصالة عدم الوجوب النفسي بالنسبة إلى الأقل؛ لعدم ترتّب أثرٍ عليه؛ حيث إنّ معلوم الوجوب - إمّا نفسياً أو غيريّاً - فيجب الإتيان به على أيّ تقدير، فأصالة عدم وجوبه النفسي لا تُثمر جواز تركه، ومع عدم ترتّب الأثر الشرعيّ عليه لا مجال لجريانها، بخلاف أصالة البراءة بالنسبة إلى الجزء الزائد، فإنّه يترتّب عليه الأثر، وهو عدم وجوب فعله^(١).

مدفوع: بأنّ ترتّب الأثر في مورد ما كافٍ في الجريان مطلقاً، وأصالة البراءة عن الوجوب النفسي للأقلّ مثمرة عند تعدّد الإتيان بالأكثر - أي الجزء الزائد على الأقلّ - ويترتّب عليها الأثر، وهو عدم وجوب الإتيان بالأقلّ؛ لاحتمال أن يكون وجوبه غيريّاً من باب المقدّمة للأكثر، وقد سقط بالتعدّد، ومع جريانها في الأقلّ في هذا المورد فهما متعارضتان متساقطتان.

وكذلك الإشكال على ما ذكرناه من جريان البراءة في الأقلّ ومعارضتها بها في الأكثر بأنّها ليست جارية بالنسبة إليه؛ للعلم بوجوبه على كلّ تقدير، فلا مجال لجريانها فيه، بخلاف الأكثر، فإنّه لا يحتمل وجوبه الغيريّ، بل على تقدير وجوبه فهو نفسيّ، وإلاّ فليس بواجب أصلاً، والمفروض أنّه مشكوك الوجوب، فلا مانع من جريان أصالة البراءة فيه؛ لانتفاء المعارض لها؛ لعدم جريانها في الأقلّ؛ لأنّ المفروض العلم بوجوبه على كلّ تقدير^(٢).

فإنّه أيضاً مندفع: بأنّ المعلوم وجوبه هو الجامع بين الوجوب النفسي

١ - أنظر ما قرّره في نهاية الأفكار ٣ : ٣٩٠.

٢ - نهاية الأفكار ٣ : ٣٨٩ - ٣٩٠.

والغيري في الأقل، وهو غير مجعول، وليس المقصود من جريان البراءة فيه رفع ذلك الجامع، بل المقصود إجراؤها في الأقل لرفع خصوص الوجوب النفسي القابل للجعل والرفع، والمفروض أنه مشكوك لا معلوم، والمعلوم هو الجامع بينه وبين الغيري الغير القابل للرفع، فلا مانع من جريان الأصل في الأقل في خصوص وجوبه النفسي المشكوك، فيتعارض مع الأصل الجاري في الأكثر فيتساقطان.

وإن أريد جريان الأصل في جزئية الزائد المشكوك، ففيه: أنه ينافي مذهبهم من عدم قابلية الجزئية للوضع والرفع، وأنها غير مجعولة، بل رفعها ووضعها برفع منشأ انتزاعها ووضعها، وهو الوجوب النفسي، وقد عرفت أن الأصل فيه معارض بالأصل في الأقل.

وإن أريد جريان أصالة البراءة عن وجوب الجزء المشكوك، ففيه: أنها معارضة بأصالة البراءة عن وجوب الأقل نفسياً، وذلك لأن الشك في وجوب الجزء وإن كان ناشئاً ومسبباً عن الشك في وجوب الأكثر نفسياً، لكن قد تقدّم أنه لا يكفي مجرد ذلك في تقديم الأصل السببي أي تقدّم مرتبة الشك السببي على السببي، بل لابد فيه أن يكون الأصل في السبب رافعاً للشك في المسبب، ومنقحاً لموضوع حكم شرعي، ويترتب عليه أثر شرعي، وما نحن فيه ليس كذلك، فإن وجوب المقدمة وإن قلنا بأنه شرعي، لكنّه من باب الملازمة العقلية؛ وحكم العقل بإيجاب الشارع لها عند إيجابه لذي المقدمة، وعدم إمكان انفكاكهما، فلا يصحّ جريان الأصل في وجوب الأكثر بهذا اللحاظ؛ ليتقدّم بحسب الرتبة، ويتساقط مع الأصل الجاري في الأقل؛ لتصل النوبة إلى البراءة عن وجوب الجزء المشكوك بلا معارض لها، فإذا لم يكن الأصل الجاري في الأكثر رافعاً للشك عن وجوب الجزء الزائد، فلا يتقدّم على الأصل الجاري في وجوب الجزء، وحينئذٍ فالأصل فيه معارض بالأصل في وجوب الأكثر والأقل؛ لأن الشك فيه في عرض الشك فيهما، فتساقط الأصول

جميعاً.

مضافاً إلى أنّ وجوب المقدّمة عقلي لا شرعي، كما حقّق في محلّه. فتلخّص: أنّه لا مجال لأصالة البراءة في الأكثر؛ بناءً على بقاء العلم الإجمالي وعدم انحلاله؛ سواء قلنا بأنّ وجوب الجزء نفسي، أم غيري، أم ضمّني.

حول انحلال العلم الإجمالي بالبراءة الشرعيّة

ثمّ لو فرض جريان أصالة البراءة الشرعيّة بالنسبة إلى الأكثر؛ بناءً على هذا المبنى - أي القول بعدم انحلاله عقلاً - والإغماض عن الإشكالات المتقدّمة، فهل ينحلّ العلم الإجمالي بها؛ لجريانها بالنسبة إلى الأكثر، وأنّ الأقل واجب نفسيّ تعبداً، وأنّه تمام المأمور به ومصدق ظاهري للطبيعة المأمور بها - أي الصلاة - إمّا لأنّه مقتضى أدلّة الواجب وحديث الرفع معاً، كما ذكره بعضهم^(١)، وإمّا لتخصيص إطلاقات الأدلّة بحديث الرفع، كما اختاره في الكفاية^(٢)، وإمّا لحكم العرف والعقلاء بأنّ الأقلّ تمام المأمور به بعد نفي وجوب الأكثر بأدلة البراءة، كما اختاره شيخنا الأستاذ الحائري رحمته الله^(٣).

ولا يرد عليه ما أورده المحقّق العراقي؛ حيث ذكر الوجوه الثلاثة المشار إليها لإثبات وجوب الأقلّ فقط، وأورد على كلّ واحدٍ منها، وحيث أنّه لا يهتّمنا إطالة الكلام في ذلك نذكر الوجه الأوّل الذي ذكره، وأورد عليه، مع ما يرد عليه من الإشكال.

فقال: الأوّل من الوجوه: أنّ الحديث ناظر إلى إطلاقات أدلّة الجزئية واقعاً؛

١ - فوائد الأصول ٤: ١٦٣.

٢ - كفاية الأصول: ٤١٧.

٣ - درر الفوائد: ٤٨٠.

بتقيد مفاد فعليتها بحال العلم بها، وأنه برفع فعليّة التكليف عن المشكوك واقعاً، مع ضمنية ظهور أدلة بقيّة الأجزاء في الفعليّة، يرتفع الإجمال في البين، ويتعيّن كون متعلّق التكليف الفعليّ هو الأقلّ، وبالإتيان به يتحقّق الفراغ والخروج عن عهدة التكليف.

ثمّ أورد عليه: بأنّ حديث الرفع لا يصلح لرفع فعليّة التكليف عن المشكوك واقعاً؛ إذ مفاد الرفع فيه - كما أوضحناه في محله^(١)؛ عند التعرّض لشرح الحديث - إنّما هو مجرد الرفع الظاهري الثابت في المرتبة المتأخّرة عن الجهل بالواقع، ومثله غير صالح لتقيد إطلاقات أدلة الجزئية الواقعية المحفوظة؛ حتّى بمرتبة فعليتها في المرتبة السابقة على الجهل بها.

والحاصل: أنّ الشكّ في وجوب الجزء المشكوك متأخّر عنه رتبةً، والرفع الظاهري متأخّر عن الشكّ؛ لأنّه من أحكامه، فالرفع متأخّر عن وجوب الجزء بمرتبتين، ويمتنع تعلّق الرفع بما هو متقدّم عليه بمرتبتين؛ أي الجزئية الواقعية المحفوظة في المرتبة السابقة على الجهل بها، ولأنّ رفع كلّ شيء عبارة عن نقيضه وبديله، فلا يمكن أن يكون الرفع في هذه المرتبة نقيضاً لما هو في المرتبة السابقة؛ لأنّ وحدة الرتبة شرط في التناقض^(٢). انتهى.

وفيه: أنّ الإطلاق ليس عبارة عن لحاظه في جميع الحالات وفي جميع المراتب، بل هو عبارة عن عدم التقيد مع تعليق الحكم بنفس الطبيعة، وهو بإطلاقه متحقّق في جميع الحالات وال مراتب حتّى في مرتبة الجهل بالحكم، ولهذا قلنا: إنّ الحكم الواقعي محفوظ في مرتبة الحكم الظاهري أيضاً، ومن جملة المراتب مرتبة الشكّ في وجوب الجزء ورفعه، وحينئذٍ يرتفع الإشكال الذي ذكره بحذاقيره؛ من

١ - نهاية الأفكار ٣: ٢١١.

٢ - نفس المصدر ٣: ٣٩٠ - ٣٩١.

حيث إنّ الرفع متعلّق بالحكم في مرتبة واحدة.
 مضافاً إلى ما تقدّم منّا : من منع ما ذكره من تأخّر الشكّ في الحكم عن
 نفس الحكم؛ لما يلزمه من التوالي الفاسدة المتقدّمة.
 هذا كلّ بالنسبة إلى الأقلّ والأكثر في الأجزاء.

حول سائر الأقسام من الأقلّ والأكثر

وأما الكلام في غيره من سائر الأقسام التي أشرنا إليها، فحاصله: أنّ الأقلّ
 والأكثر: إمّا في شرائط المأمور به وموانعه، كما لو شكّ في أنّ الصلاة واجبة
 بلا شرط، أو بشرط الطهارة، أو مع الشكّ في مانعيّة شيء لها، والشرط قد يوجد
 بوجود المشروط في الخارج كالرقبة والإيمان، وقد يوجد بوجود آخر مستقلّ غير
 وجود المشروط، كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة، وقد يكون الأقلّ والأكثر من قبيل
 الجنس والنوع؛ سواء كانا من البسائط الخارجيّة التي يمكن التعبير عنها بلا مؤنّة
 زائدة، كاللون واللّون الأحمر، أم التي تحتاج إلى مؤنّة زائدة في مقام التعبير عنها،
 كما في بعض الأنواع من الألوان التي لا اسم خاصّ لها يعبر عنها به، ويقال في مقام
 التعبير: اللّون الذي يشبه لون السماء أو الماء ونحوهما، أم من المركّبات الخارجيّة،
 وقد يكون الأقلّ والأكثر في الحصّة أو الفرد والطبيعي، كما لو شكّ في وجوب إكرام
 الإنسان، أو الإنسان المتشخّص بخصوصيّة خاصّة كزيد، فهل تجري البراءة العقليّة
 في جميع هذه الأقسام، أو لا في جميعها، أو التفصيل بين الشكّ في شرائط المأمور
 به أو موانعه وبين غيرهما من الأقسام؛ بجريان البراءة في الأوّلين، دون غيرهما من
 الأقسام؟ أقوال:

اختار ثانيها في «الكفاية»^(١)، وذهب الميرزا النائيني رحمته والمحقّق العراقي

إلى الآخر^(١).

وذكر في «الكفاية» في وجه ما ذهب إليه : أنَّ الصلاة - مثلاً - في ضمن الصلاة المشروطة أو الخاصة موجودةٌ بعين وجودها، وهي في ضمن صلاة أخرى فاقدة للشرط والخصوصية مباينة للمأمور بها، ومع تباينهما لا مجال لجريان الأصل فيه.

وذكر المحقق العراقي رحمته في وجه عدم جريانها في مثل الحصّة والطبيعي والجنس والنوع ما حاصله : أنَّ الملاك في باب الأقلّ والأكثر هو أن يكون الأقلّ على نحو يكون بذاته وحصّته الخاصة - سوى حدّ الأقلية - محفوظاً في ضمن الأكثر، ومن الواضح عدم تحقّق ذلك في مفروض البحث، فإنّه بعد تحصّص الطبيعي في المتوطنات إلى حصص وآباء كذلك بعدد الأفراد؛ بحيث كان المتحقّق في ضمن كلّ فرد حصّةً وأباً خاصّاً من الطبيعي المطلق، غير الحصّة والأب المتحقّق في ضمن فرد آخر، كالحيوانية الموجودة في ضمن الإنسان بالقياس إلى الحيوانية الموجودة في ضمن نوع آخر كالبقرة، وكالإنسانية المتحقّقة في ضمن زيدٍ بالقياس إلى الإنسانية في ضمن عمرو، فلا محالة في فرض دوران الواجب بينهما لا يكاد يكون الطبيعي الذي هو أب الآباء - بما هو جامع الحصص والآباء، القابل للانطباق على حصّة أخرى - محفوظاً في ضمن زيد؛ كي يمكن دعوى العلم بوجوبه على أيّ حال؛ لأنّ ما هو محفوظ في ضمنه إنّما هي الحصّة الخاصة من الطبيعي، ومع تغاير هذه الحصّة مع الحصّة الأخرى المحفوظة في ضمن فرد آخر، لا يكون من قبيل الأقلّ والأكثر، بل من قبيل المتباينين. انتهى محصله.

ولعلّ مرجع هذا الوجه وما ذكره في «الكفاية» إلى شيء واحد، وحاصله: أنّه يعتبر في جريان البراءة في الأقلّ والأكثر وجود قدر متيقّن في البين يجب على كلّ

١ - فوائد الأصول ٤: ١٩٠ - ٢٠٨، نهاية الأفكار ٣: ٣٩٧.

حال، ويشك في الزائد عنه أنه أيضاً واجب أو لا، كما في الأقل والأكثر في الأجزاء.

ثم إن الكلي الطبيعي - بما هو جامع وقابل الانطباق على كل واحد من الأفراد - غير موجود مستقلاً بنفسه على التحقيق، فإن الموجود في الخارج من الطبيعي يمتنع صدقه وانطباقه على كثيرين، فإن الحيوان الموجود في الخارج الذي هو عين الإنسان، غير قابل للصدق والانطباق على الحيوان الخارجي الذي هو عين البقر، والذي يمكن انطباقه على كل واحد منهما هو أصل طبيعة الحيوان الجامع، لكنه غير موجود بنفسه ومستقلاً عن الأفراد في الخارج، وإلا لزم الالتزام بما ذكره الرجل الهمداني من وجود الطبيعي - المعبر عنه بأب الآباء - في الخارج مستقلاً، وكذلك الإنسان المتحقق في ضمن زيد لا يمكن انطباقه على الإنسان المتحقق في ضمن عمرو، وحينئذ فكل واحد منهما مباين للآخر، لا جامع بينهما في الخارج؛ كي يقال: إنه القدر المتيقن وجوبه على كل تقدير، ويشك في وجوب خصوصية الإنسان في المثال الأول وخصوصية زيد في المثال الثاني؛ لينفي بأصالة البراءة.

أقول: قد أشرنا في مباحث الألفاظ إلى أن ما ذكره الفلاسفة: من أن نسبة الطبيعي إلى أفراد نسبة الآباء إلى الأبناء، وليس موجوداً في الخارج، والموجود في الخارج هي الحصص، إنما هو للفرار عن مقولة الرجل الهمداني: بوجود الكلي الطبيعي في الخارج بما هو كليّ وجامع مشترك بين الأفراد بوجود وحداني، وأنه لا ينعدم مادام فرد منه موجوداً^(١)، وليس مرادهم ما ذكره المحقق العراقي: من وجود الحصص في الخارج قبل وجود الأفراد، وتصير كل واحدة من الحصص في ضمن فرد من الأفراد بعدد وجودها^(٢)، بل مرادهم: أن نفس الطبيعي متكثّر في الخارج؛

١ - أنظر شرح المنظومة (قسم الفلسفة): ٩٩، الأسفار ١: ٢٧٢ - ٢٧٣.

٢ - نهاية الأفكار ٣: ٣٩٧.

لأنَّ كلَّ واحد من الأفراد تمام الطبيعة بدون زيادة ونقصان وعينها، فزيد تمام طبيعة الإنسان، وكذلك عمرو وبكر وغيرهما، فالطبيعة واحدة في وعاء التحليل العقلي، متكررة في وعاء الخارج، ونفس الطبيعة هي الجامع المشترك بين الأفراد؛ لأنَّ زيدا ينحلُّ إلى طبيعة الإنسان وخصوصية، وعمرو ينحلُّ إليها مع خصوصية أخرى، وهكذا سائر الأفراد.

وحيثُ إنَّ أراد المحقِّق العراقي رحمته بما ذكره: مباينة زيدٍ مع شيء آخر غير الإنسان، فهو خلاف المفروض، وإنَّ أراد أنَّ زيدا وعمراً متباينان في وجودهما الخارجي فهو صحيح، لكنَّ بينهما جامع وحداني - وهو طبيعة الإنسان في وعاء التحليل العقلي - هو القدر المتيقن؛ ولا يحتاج في الأقلِّ والأكثر إلى وجود جامع خارجي مشترك؛ لأنَّ الأحكام متعلِّقة بالطبائع لا الخارج.

وحيثُ إنَّ نقول في دوران الأمر بين وجوب إطعام الحيوان أو الحيوان الناطق: إنَّ وجوب إطعام أصل الحيوان ممَّا قامت عليه الحجَّة، وليس لوجوب إطعام خصوص الإنسان دليل وحجَّة؛ للعلم بوجوب الأوَّل على كلِّ تقدير والشكَّ في الثاني، فتجري فيه قاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ أي البراءة العقلية.

وكذلك في صورة دوران الأمر بين الطبيعة وبين هذه الطبيعة المقارنة لقيده في الخارج أو المتَّصلة به أو التي هي عينه، فإنَّ المناط إنَّما هو في وجود الجامع في وعاء التحليل لا الخارج، ولا فرق في ذلك بين الأقسام المذكورة، فالحقُّ هو جريان البراءة العقلية في الأكثر مطلقاً؛ من غير فرق بين الأقسام المذكورة؛ لوجود مناط الانحلال في جميعها؛ أي وجود القدر المتيقن وجوبه والشكَّ البدوي في الزائد عنه، وأنَّ العلم الإجمالي إنَّما هو في بدو النظر والوهم، وإلا فبعد التأمل هنا علم تفصيلي بوجوب الأقلِّ وشكَّ بدوي بالنسبة إلى الأكثر، ووضوح ذلك في بعض الأقسام، كما في الأقلِّ والأكثر في الشروط؛ فيما إذا كان للشرط استقلال في الوجود والتحقُّق.

كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة، وخفاؤه في بعضها الآخر، كالجنس والنوع والطبيعي والفرد، أوجبا التوهم والاشتباه من بعض الأعلام، كالمحقق العراقي رحمته؛ حيث فصل بينهما بالقول بالانحلال وجريان الأصل في الأول دون الثاني^(١).

لكن عرفت أن التحقيق : عدم الفرق بين الأقسام كلها، فإن الطبيعي والفرد ليسا متباينين؛ حيث إن الفرد - مثل زيد - موجود واحد خارجي، تنطبق عليه عناوين مشتقة وغير مشتقة، كالناطق والأبيض وابن عمر والإنسان؛ حسب جهات كثيرة يشتمل عليها، لا أنه في الخارج وجودات متعددة بعدد العناوين المتعددة المختلفة.

فلا يتوهم : أن تكثر الألفاظ والتعابير والعناوين وتباينها بحسب اللفظ والمفهوم، توجب تكثر المعنونات وتباينها؛ لأن الألفاظ والتعابير معارف وعلامات لشيء واحد خارجي هو زيد في المثال، فمع دوران الأمر بين وجوب إكرام طبيعة الإنسان وخصوص زيد، نعلم بوجوب إكرام الطبيعة تفصيلاً؛ لأن زيدا أيضاً إنسان مع خصوصيات وتشخصات زائدة خاصة، ونشك في اعتبار الخصوصية المشخصة لزيد، فالعقاب على مخالفة إكرام طبيعة الإنسان ليس بلا بيان، بخلاف الخصوصية فإن العقاب على مخالفتها بلا بيان وبرهان.

ومن هنا يظهر وجه الإشكال فيما ذكره الميرزا النائيني - في بيان عدم جريان البراءة في مثل دوران الأمر بين الإنسان والحيوان - : من أن التردد بينهما وإن كان يرجع بالتحليل العقلي إلى الأقل والأكثر، إلا أنه خارج عنه في نظر العرف وأنه عرفاً تردد بين المتباينين؛ لأن الإنسان بما له من المعنى المرتكز في أذهان العرف مباين للحيوان، ولهذا تشمئز النفس ويتنفر الطبع من إطلاق الحيوان عليه، فاللزام

في مثله هو الاحتياط بإطعام خصوص الإنسان^(١). انتهى.

أقول : يرد عليه - مضافاً إلى ما تقدّم - : أنّه مناقشة في المثال؛ لعدم اختصاص الجنس والنوع بالإنسان والحيوان، فإنّ البقر والحيوان أيضاً من مصاديقه، مع وضوح عدم المباينة بين البقر والحيوان عرفاً، وكذلك الغنم والحيوان، مع أنّ اللازم ممّا ذكره هو الاحتياط بالجمع بين أطراف العلم الإجمالي، كما هو مقتضى دوران الأمر بين المتباينين.

وهذا الإشكال واردٌ على ما ذكره العراقي رحمته الله أيضاً في وجه عدم جريان البراءة ووجوب الاحتياط بالجمع بين الأطراف، لا وجوب الأكثر فقط^(٢).

١ - فوائد الأصول ٤ : ٢٠٨ .

٢ - نهاية الأفكار ٣ : ٣٩٦ .

الفصل السابع

في الأقلّ والأكثر في الأسباب والمحصلّات

ومحطّ البحث فيه هو ما لو علم بتعلّق الأمر بحقيقة معلومة بالتفصيل مفهوماً، لا إجمال فيها أصلاً؛ سواء كانت من الحقائق التكوينية ذات أسباب عقلية أو عادية، أم من المعاني الشرعية التي لها أسباب شرعية، وسواء كانت مشكّكة ذات مراتب متفاوتة مختلفة، تعلّق الأمر بمرتبة منها كالنور، أم كانت من البسائط التي توجد دفعةً، وسواء قلنا باقتضاء العلم الإجمالي للموافقة القطعية، أم قلنا بأنّه علّة تامّة لها، كما لو علّم بوجود قتل المرتدّ المعلوم، وشكّ في محصلّ القطع بين الضربة والضربتين، وكما لو علّم الأمر بتنظيف البيت المعلوم، وشكّ في أسبابه وترددت بين الأقلّ والأكثر، وكما لو علم بوجود تحصيل الطهور، وتردد الأمر في سببه بين الأقلّ، كمجرد الغسلتين والمسحتين، والأكثر منهما مع اعتبار شيء آخر، كتقدّم مسح اليمنى على اليسرى، أو مع قصد الوجه.

ومحطّ البحث في الحقيقة التي ذات المراتب هو ما إذا تعلّق الأمر بمرتبة منها معينة مبيّنة، وشكّ في سبب حصول تلك المرتبة، وتردد بين الأقلّ والأكثر، وإلاّ فلو

فُرض الشكّ في أنّ الأمر متعلّق بغسل جميع البدن أو بعضه، فهو شكّ في متعلّق الأمر - أي المأمور به - وهو خارج عن البحث والكلام في المقام .

ومن هنا يظهر وجه الإشكال فيما ذكره المحقّق العراقي رحمته - من التفصيل بين الحقيقة ذات المراتب وبين غيرها؛ بجريان البراءة في الأولى دون الثاني ^(١) - حيث إنك قد عرفت عدم الفرق بينهما فيما هو محطّ البحث والكلام، فإنّ ملاك البحث ما عرفت، ولا دخّل للدفعيّة والتدريجيّة في الوجود في ملاكه، فلو علم بتعلّق الأمر بمرتبة معلومة من حقيقة ذات مراتب متدرّجة الوجود، كالطهارة - لو قلنا بأنّها تدريجيّة الوجود - تحصل بغسل كلّ عضوٍ مرتبة منها، وشكّ في محصلها بين الأقلّ والأكثر، مثل مجرد غسل البدن أو مع قصد الوجه، فهو محلّ البحث.

وإذا فرض تردّد الأمر بين تعلّق الوجوب بغسل جميع البدن أو بعضه، فهو خارج عن محلّ الكلام، كما عرفت.

فما ذكره ليس تفصيلاً في المسألة، بل هو تفصيل بين الأقلّ والأكثر في الأسباب وبين غيرها.

إذا عرفت محطّ البحث في المقام فمقتضى القاعدة هو الاشتغال وعدم جريان البراءة العقلية والشرعية مطلقاً في جميع الأقسام؛ لقيام الدليل والحجّة على وجوب إيجاد هذا العنوان المسبّب المعلوم - كما هو المفروض - وتعلّق الأمر به، وإنّما الشكّ في تحقّقه وحصوله بالأقلّ، فالمسبّب ليس مجرى البراءة؛ لعدم الشكّ في وجوبه ومفهومه، وإنّما الشكّ في محصله وحصوله بالأقلّ، والقاعدة فيه تقتضي الاشتغال؛ للشكّ في الامتثال بالإتيان بالأقلّ، ومع قيام الحجّة على وجوب المسبّب، فالعقاب عليه ليس بلا بيان لو اقتصر على الأقلّ، وكان حصوله في الواقع متوقفاً على الأكثر، وليست الأسباب مورد الحجّة والبيان؛ كي يقال: إنّه مع الشكّ في الأكثر فالعقاب

عليه عقاب بلا بيان.

ومن هنا يظهر: أن ما ذكره المحقق العراقي ^(١): من التفصيل بين القول بالافتضاء وبين العلية النامة؛ بجريان البراءة على الأول دون الثاني؛ لأن حرمة المخالفة من قبل الأسباب المعلوم - أي الأقل - معلومة، وحرمتها من قبل الأكثر غير معلومة؛ من غير فرق بين الأسباب العقلية والشرعية والعادية في جريان البراءة فيها على القول بالافتضاء، لا على القول بالعلية ^(٢)، غير صحيح؛ لأن معنى الافتضاء: هو أن العقل يقضي بوجوب الموافقة القطعية مع عدم ترخيص الشارع لتركها، وأما مع الترخيص فلا تجب الموافقة القطعية، فلا بد في الترخيص من الشك في الحكم، وأما مع عدم الشك - كما فيما نحن فيه - فلا معنى للترخيص؛ لأن المفروض العلم بوجوب العنوان المعلوم مفهومه تفصيلاً، فلا معنى للبراءة بالنسبة إليه، ولا بد في مقام الامتثال من العلم بحصول الواجب بالإتيان بالأكثر، وليس له إضافات حتى يقال: إنه بالإضافة إلى كذا معلوم وبالنسبة إلى كذا مشكوك.

ولا فرق فيما ذكرنا - من أن مقتضى القاعدة في المقام هو الاشتغال - بين القول بأن للعنوان المأمور به عدماً واحداً يتحقق بعدم كل جزء من أجزاء سببه أو كل واحد من أسبابه، وبين القول بأن له أعدماً متعددة بحسب تعداد أسبابه أو أجزاء سببه؛ وذلك لأن الأعدام ليست متعلقة للنهي والحرمة، بل التكليف الوجوبي والأمر متعلق بالعنوان، وعلى فرض افتضاء الأمر بالشئ للنهي عن ضده، فهو نهى تبعي للأمر المتعلق بالعنوان وإن لم نقل بأنه متولد وناش عن هذا الأمر، لكن لا مناص عن الالتزام بأنه تابع له، فالأمر المتعلق بهذا العنوان حجة على حرمة جميع أعدام ذلك العنوان، ولا حجة عليه سواه، فامتثال تلك النواهي إنما يتحقق بامتثال ذلك الأمر.

فما ذكره العراقي رحمته في الجواب عن الإشكال الذي أورده على نفسه من التفصيل - واعترافه بورود الإشكال وجريان البراءة فيما إذا قلنا : بأنّ للمأمور به أعداماً متعدّدة حسب تعدّد أسبابها، بخلاف ما لو قلنا : بأنّه ليس للعنوان الواحد إلّا عدماً واحداً، فإنّ الحجّة قائمة عليه^(١) - غير مستقيم؛ لما عرفت من قيام الحجّة على كلّ واحدٍ من تلك الأعدام، وهي الأمر المتعلّق بالعنوان المقتضي للنهي عن ضده وإعدامه، التابع للأمر المذكور، وليست النواهي المتعلّقة بأضداده حجج مستقلّة، وعلى فرض تسليم أنّها حجج، وقلنا؛ بالبراءة فيها لأجل دوران الأمر فيها بين الأقلّ والأكثر، لكن الأمر المتعلّق بالعنوان حجّة عليه، ولا بدّ من امتثاله، ولا يحصل العلم به إلّا بإتيان الأكثر، ولا يصحّ رفع اليد عنه لأجل دوران النواهي والأعدام بين الأقلّ والأكثر؛ لعدم قصوره في إيجابه لإيجاد المأمور به.

هذا كلّ في الأسباب والمسبّبات العقلية والعادية .

وأما الأسباب والمسبّبات الشرعية : فقبل الشروع في البحث عنها تقدّم أمراً؛ وهو أنّه لا ريب في أنّه لا دخّل لاعتبار العقلاء أو الشارع في الأسباب والمسبّبات العقلية والعادية، فإنّ الشمس إذا طلعت أضاءت؛ اعتُبر ذلك لها أو لم يعتبر، ونصب السّلم مقدّمة للصعود إلى السطح؛ اعتُبرت مقدّميّته أو لا.

وأما الأمور الاعتبارية التي تسمّى بالأسباب والمسبّبات الشرعية فهي : إمّا عقلائية، أو شرعية:

الأولى : كالإيجاب والقبول بالنسبة إلى حصول الملكية ونحوها ممّا هو متعارف بين العقلاء.

والثانية : كالغسلتين والمسحتين بالنسبة إلى الطهارة، والرضعة والرضعات بالنسبة إلى نشر الحرمة ... ونحو ذلك، فإنّ اعتبار سببيّة ذلك بيد الشارع فقط.

ولاريب في أنه ليس لهذه الأسباب العقلائية والشرعية تأثير وتأثر حقيقيان في الواقع ونفس الأمر؛ بأن يوجد بالإيجاب والقبول أمر حقيقي هي الملكية في نفس الأمر، كالبائع والمشتري والتمن والمثمن، وكذا لا تأثير وتأثر لها في النفوس أيضاً^(١) حقيقة؛ بأن يؤثر إيجاب البائع - مثلاً - في نفس المشتري، ويتصرف فيها، وكذلك القبول، بل ذلك مجرد اعتبار يعتبره العقلاء حسب احتياجهم إلى ذلك من جهة تمدنهم، فالتمروا على أنفسهم بتوقف الملكية واعتبارها على التلطف بالإيجاب والقبول؛ بإنشائها وإيقاعها اعتباراً... وهكذا، وفي الحقيقة ليست هذه أسباباً لتلك، بل هي موضوع لاعتبار الملكية لدى العقلاء، وبالإشياء الاعتباري واستعمال اللفظ يتحقق موضوع اعتبار العقلاء للملكية مثلاً.

فتلخص: أن الأسباب والمسببات العقلائية ليست على حذو الأسباب والمسببات العقلية والعادية في تأثيرها حقيقةً وتكويناً، بل أثرها اعتباري في أمر اعتباري متقوم بالاعتبار.

وأما الأسباب الشرعية: فهي تختلف باختلاف الموارد، فقد يكون الشارع تابعاً للعقلاء في اعتبارهم للأسباب والمسببات؛ بامضاء ما اعتبروه سبباً أو مسبباً، وعدم تخطئته لهم في اعتبارهم، وقد يتصرف في الأسباب العقلائية، فيعتبر سبباً ما ليس سبباً عندهم كوقوع الطلاق - الذي هو عبارة عن هجر الرجل عن زوجته -

١ - فيه نظر؛ لأن الألفاظ والتعبيرات مؤثرة في النفس، فكما أنه لو سب شخص أحداً بتأثر به ويغضبه، بل يظهر أثره في وجهه ويتغير لونه، ولذا يتحرك للانتقام منه، كذلك الإيجاب والقبول في النكاح والبيع، فإن الزوجين بعد الإيجاب والقبول لهما إحساس خاص وحالة مخصوصة يحصلان بالإيجاب والقبول لم يكونا قبله، فيوجد بهما علاقة بينهما في أنفسهما يدركانها، وكذلك الإيجاب والقبول في البيع والإجارة ونحو ذلك. والحاصل: أن الألفاظ مؤثرة في النفس، وموجبة لإيجاد حالة فيها لم تكن قبل ذلك. المقرر حفظه الله.

بلفظ «أنت طالق» لو فرض سببته شيء آخر لوقوع الطلاق عندهم، فإن الطلاق أمر عقلائي، وتبعهم الشارع أيضاً فيه، لكن تصرف في سببه، وقد يتصرف ويُسقط ما هو سبب عندهم عن السبب، وقد يتصرف في نفس المسبب، فيُسقط ما هو معتبر عندهم، كبيع المنابذة ونحوه، وقد يعتبر ما ليس معتبراً عندهم، كالاكتكاف - مثلاً - فإنه من مخترعات الشارع لا العقلاء.

ومن موارد جعل الشارع سببته ما ليس سبباً عند العقلاء هو سببته اليد للضمان وإن لم يتلف المال بيده، فإن مجرد الاستيلاء على مال الغير موجب للضمان شرعاً، كما في الأيدي المتعاقبة المتواردة على مال الغير عدواناً، والظاهر عدم سببته مجرد اليد للضمان عند العقلاء، بل الموضوع له عندهم هو الإتلاف، وحينئذٍ فلا يُغني جعل الشارع للسببته عن جعل المسبب، ولا العكس، بل لابد من جعل السببته والمسببته، بمعنى اعتبار موضوعية شيء - كالإيجاب والقبول - لأمر اعتباري، كالبيع والنقل والانتقال، والطهارة بالنسبة إلى الغسلات والمسحات فإن الغسلات بنفسها تكوينية، لكن سببته للطهارة تفتقر إلى الجعل والاعتبار، كنفس الطهارة على احتمال.

إذا عرفت ذلك نقول: الحق عدم جريان البراءة العقلية والنقلية في المقام أيضاً؛

أما الأولى: فلأن التكليف متعلق بالمسبب كالطهارة والنقل والانتقال، وهو معلوم لاشك فيه، وإنما الشك في السبب لتردده بين الأقل والأكثر، كما لو شك في حصول الطهارة بمجرد الغسلتين والمسحتين، أو يشترط فيها قصد الوجه - مثلاً - أيضاً، وكما لو شك في كفاية مجرد الإيجاب والقبول في تحقق النقل والانتقال، أو يشترط فيه تقديم الإيجاب على القبول أو العريية مثلاً، فإنه لا يحصل العلم بحصول المسبب إلا بإتيان الأكثر، ولا يكفي الأقل، والسببته في المقام وإن كانت شرعية

مجعلته تحتاج إلى البيان، لكن يكفي هنا احتمال وجود البيان لوجوب تحصيل العلم بتحقيق المسبب.

وأما البراءة الشرعية : فيمكن أن يقال بجريانها في السبب؛ حيث إن المفروض أن السببية مجعولة كالمسبب، وأن الشك في حصول المسبب ناشئ ومسبب عن الشك في سببية الأقل فقط، أو مع أمر آخر، فمقتضى حديث الرفع رفع اعتبار الأمر الزائد على الأقل في السببية، فيحكم بحصول المسبب عند تحقق الأقل المعلوم سببيته إجمالاً، ولكن الحق عدم جريانها أيضاً؛ لاحتياج سببية الأقل إلى إثبات أنه تمام الموضوع لحصول المسبب، والمفروض أنه مشكوك فيه، ولا يرفع هذا الشك بإجراء البراءة عن الأكثر؛ لأنه أثر عقلي لا يثبت بالأصل، ومع بقاء الشك يشك في حصول المسبب. فالحق عدم جريان البراءة الشرعية هنا أيضاً.

الفصل الثامن

في دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر في الشبهات الموضوعيّة

ولابدّ أولاً من بيان الفرق بينه وبين دوران الأمر بينهما في الأسباب والمحصّلات، وقد عرفت أنّ المناط في الأقلّ والأكثر فيها، هو تعلّق الأمر بعنوان معلوم لاشكّ فيه وفي مصاديقه، والشكّ إنّما هو في السبب المحصّل له؛ لتردّده بين الأقلّ والأكثر، والمناط في ما نحن فيه هو تعلّق الأمر بشيء معلوم يتردّد مصداقه بين الأقلّ والأكثر، لا في سببه المحصّل له، ومثّل الشيخ الأعظم رحمته لذلك بما لو فرض تعلّق الأمر بالصوم بين الهالين، وشكّ في أنّه تسعة وعشرون يوماً أو ثلاثون، وبما لو فرض تعلّق الأمر بالطهور المبيح للصلاة - أعني الفعل الرفع للحدث - وشكّ في جزئية شيء للوضوء أو الغسل الرافعين للحدث وحكم بالاحتياط فيهما^(١).

١ - فرائد الأصول : ٢٨٣ السطر الأخير.

ولا يخفى أن هذين المثالين ليسا من قبيل الشك في السبب والمحصل، بل الشبهة فيهما موضوعية :

أما المثال الأول فواضح .

وأما المثال الثاني فلأن المفروض أن الأمور به فيه هو الفعل الراجع للحدث أي المقيّد بذلك والشك إنما هو في مصداق ذلك، لا في محصله وموجبه .
نعم لو فرض تعلّق الأمر بالطهور، وشك في حصوله بمجرد الغسلتين والمسحيتين أو مع قصد الوجه، فهو من قبيل الشك في المحصل، لكنّه غير ما ذكره الشيخ رحمته من المثال، ومن هنا توهم بعض الأعظم رحمته؛ حيث استشكل على الشيخ رحمته : بأنّ المثالين من قبيل الشك في المحصل، لا الشبهة الموضوعية، فكأنّه - أي بعض الأعظم - جعل الشك في الشبهة الموضوعية من الشك في المحصل، كما يظهر من المثالين ومن حكمه بالاحتياط، فكأنّه غفل عن ذلك، أو توهم عدم إمكان وقوع الشك في نفس متعلّق التكليف من جهة الشبهة الموضوعية^(١). انتهى.
وقد عرفت ما يظهر منه اندفاع هذا التوهم، فالغفلة منه فيما ذكره الشيخ من المثال بقوله : «أي الفعل الراجع للحدث»، لا من الشيخ رحمته.

بيان حال الأقسام المتصورة

إذا عرفت ذلك نقول : هنا أقسام : فإنّه قد يتعلّق الأمر أو النهي بما لمتعلّقه متعلّق خارجي، مثل «أكرم العلماء ولا تكرم الفسّاق»، فإنّ الحكم فيهما متعلّق بالإكرام، والإكرام متعلّق بالعلماء أو الفسّاق الموجودين في الخارج، وقد لا يكون لمتعلّقه متعلّق كالأمر بالصلاة.

وعلى الأوّل : إمّا أن يتعلّق الأمر أو النهي بنفس الطبيعة القابلة للتكثير، كالأمر

بإكرام طبيعة العالم أو النهي عن إكرام طبيعة الفاسق. وإما أن يتعلّق بصرف الوجود الغير القابل للتكثّر، وإما أن يتعلّق بالطبيعة السارية؛ أي العموم الاستغراقي المنحلّ إلى أوامر ونواهٍ متعدّدة عرفاً، مثل «أكرم كلّ عالم» أو «لا تكرم كلّ فاسق»، فإنّهما ينحلّان عرفاً إلى الأمر بإكرام هذا وذاك، وكذلك النهي، فإنّ إكرام كلّ واحد واجب مستقلّ عن الآخر، ويتحقّق الامتنال في البعض دون البعض لو أكرم بعضهم.

وقد يتعلّقان بالعموم المجموعي، مثل «أكرم مجموع العلماء»، وهو تكليف واحد متعلّق بمجموعهم، ولا ينحلّ إلى تكاليف متعدّدة، وامتناله إنّما هو بإكرام جميعهم، فلو أدخل بواحدٍ منهم لما امتثل أصلاً وإن أكرم الباقين.

وعلى كلّ تقدير : إنّما أن يكون الأمر والنهي نفسيّان، وإما غيريّان، كما في الأوامر المتعلّقة بالأجزاء والشرائط، والنواهي المتعلّقة بالموانع والقواطع. فهل القاعدة : هو الاشتغال في جميع هذه الأقسام، أو البراءة كذلك، أو التفصيل بين الأقسام؟

ذهب بعضهم إلى البراءة في الجميع؛ لأنّ الأفراد المعلومة الفرديّة معلومة الحكم، والأفراد المشكوكة الفرديّة مشكوكة الحكم، وأصالة البراءة فيها محكمة؛ سواء كان الحكم فيها نفسياً أم غيريّاً، وبنحو العموم الاستغراقي أو المجموعي، فالإكرام الواجب - مثلاً - مردّد بين الأقلّ - أي الأفراد المعلومة الفرديّة - والأكثر؛ أي مع الأفراد المشكوكة، فيجب إكرام المعلومة، وتجرى أصالة البراءة في المشكوكة. هذا ما ذهب إليه الميرزا النائيني ^(١).

وذهب بعض آخر إلى الاشتغال في جميع تلك الأقسام؛ وذلك لأنّ البيان الذي هو من وظيفة الشارع والمولى قد صدر منه على الفرض لا قصور فيه؛ أي الكبرى

الكليّة، مثل قوله: «لا تُصلّ في وبر ما لا يؤكل لحمه»^(١) - مثلاً - وهي حجة بالنسبة إلى الأفراد الواقعية ومصاديقها النفس الأمريّة، وليس بيان الأفراد - أي أنّ هذا فرد له، وذلك ليس بفرد - من وظيفته، وحينئذٍ فلا بدّ من تحصيل العلم بالامتنال؛ ووقوع الصلاة في غير وبر ما لا يؤكل في المثال، ولا يحصل إلّا بالاحتياط وامتنال التكليف بالنسبة إلى الفرد المشكوك^(٢).

أقول: المناط في الاشتغال في المقام - كما أشرنا إليه - هو تعلّق التكليف بعنوان معلوم قد قامت الحجة التامة عليه مع الشكّ في الامتنال والخروج عن عهدة هذا التكليف المعلوم، كما أنّ المناط في جريان البراءة عدم قيام الحجة التامة على المشكوك، وهذا ممّا لا إشكال ولا شبهة فيه لأحد، وإنّما الإشكال والاشتباه في تشخيص الموارد وصُغريات القاعدتين.

والحقّ في المقام: التفصيل بين الأقسام المذكورة: أمّا لو تعلّق الأمر النفسي بالطبيعة المطلقة، أو بصرف الوجود من الطبيعة، أو بنحو العموم المجموعي، فمقتضى القاعدة فيه هو الاشتغال عند الشكّ في تحقّق المأمور به؛ ودوران الأمر بين الأقلّ والأكثر، فلا بدّ من امتثال التكليف بالنسبة إلى المشكوك - يعني الأكثر - لأنّ المفروض قيام الحجة التامة عليه، وإنّما الشكّ في مقام الامتنال والخروج عن العهدة، والقاعدة في مثله هي الاشتغال وتحصيل العلم بفراغ الذمّة من التكليف.

بخلاف ما لو تعلّق الأمر النفسي بشيء بنحو العموم الاستغراقي، مثل «أكرم كلّ عالم»؛ لأنّ المفروض أنّ الأمر لم يتعلّق بعنوان معلوم مبيّن يشكّ في مصداقه

١ - ليس في كتب الحديث رواية بهذا النص حسب ما تيسّر لنا البحث عنها، نعم توجد بهذا المضمون أحاديث متعددة من قبيل المنقولة في الكافي ٣: ٣٩٧ - ٣٩٨، علل الشرائع: ٣٤٢ باب ٤٣، وسائل الشيعة ٣: ٢٥٠ - ٢٥٢، كتاب الصلاة، أبواب لباس المصلّي، الباب ٢. ٢ - أنظر فرائد الأصول: ٢٨٣ السطر ما قبل الأخير.

وتحقّقه في مقام الامتنال، بل الحكم فيه متعلّق بالأفراد؛ لأنّ لفظة «كلّ» آلة للإشارة إلى الأفراد، فكأنّه قال: أكرم زيداً وعمراً وبكراً، وشكّ في أنّ خالداً عالم أو لا، فمرّجه إلى الشكّ والترديد بين الأقلّ والأكثر، فالأفراد المعلومّة الفرديّة لـ «كلّ» عالم» يجب إكرامهم، والفرد المشكوك يشكّ في وجوب إكرامه، وحيث إنّ لم تقم حجة على وجوب إكرامه فالعقاب عليه عقاب بلا بيان، بخلاف الأفراد المعلومّة.

وأما المثالان اللذان ذكرهما الشيخ الأعظم رحمته، فمتعلّق الأمر فيهما هو العموم المجموعي؛ لتعلّق الأمر فيهما بعنوان الصوم بين الهلالين، أو الفعل المقيّد بكونه رافعاً للحدث، فالحكم بلزوم الاحتياط فيهما مطابق للقاعدة.

وأما لو تعلّق النهي النفسي بشيء فالحقّ فيه جريان البراءة مطلقاً؛ سواء تعلّق بصرف الوجود، أو بالطبيعة المطلقة، أم بنحو العموم الاستغراقي أو المجموعي، فإنّ مرجع الشكّ في تحقّق صرف الوجود - بالإتيان بهذا المصداق المشكوك، أو الطبيعة المطلقة، أو العموم الاستغراقي، أو المجموعي - إلى الشكّ في حليّته وحرّمته، والأصل فيه هو البراءة.

وأما الأمر الغيري بالنسبة إلى الأجزاء، كما لو أمر بالصلاة مع السورة بنحو صرف الوجود، أو الطبيعة، أو بنحو العموم الاستغراقي، أو المجموعي - وإن كان ذلك مجرد فرض - فحكمه حكم الوجوب النفسي؛ من التفصيل بين ما إذا أخذ الجزء بنحو العموم الاستغراقي، فالأصل فيه هو البراءة، وبين غيره من الأقسام الثلاثة فالأصل فيه الاشتغال، فمع الشكّ في مقدار من القرآن أنّه سورة - مثلاً - أو لا، فلا يجتزأ به لو كان الأمر بنحو صرف الوجود أو الطبيعة، وكذلك لو أمر بالصلاة مع مجموع سور القرآن - مثلاً - وشكّ في أن سورة النور - التي نقلها الميرزا الآشتياني رحمته في حاشيته على الفرائد^(١) - مثلاً من القرآن أو لا، فلا بدّ من الإتيان

بها في مقام الامتثال أيضاً، وكذلك الكلام بالنسبة إلى الشرائط؛ من التفصيل المذكور بين أنحاء تعلق الأمر بها، وأخذها في متعلق الأمر الغيري.

وأما لو تعلق النهي الغيري بشيء؛ كما في موانع الصلاة وقواطعها فذهب بعضهم: إلى أن الفرق بين المانع والقاطع هو أن المانع اعتبر عدمه شرطاً وقيداً للمأمور به، بخلاف القاطع، فاعتبر وجوده قاطعاً وفاصلاً للهيئة الاتصالية بين الأجزاء^(١).

والحق أن ما ذكره في المانع غير صحيح؛ لأنه لا يعقل تقييد الصلاة بعدم شيء؛ بأن يؤخذ عدم قيداً وشرطاً لها، بل هو ما اعتبر وجوده مانعاً عن تحقق الهيئة الاتصالية المعتبرة فيها، ومضاداً لها، واعتبر القاطع قاطعاً ورافعاً للهيئة الاتصالية كما ذكره، وبناءً على ما ذكره فإن اعتبر عدم المانع قيداً وشرطاً فالكلام فيه هو الكلام في الشرائط؛ من التفصيل بين ما لو أخذ بنحو صرف الوجود، أو نفس الطبيعة، أو العموم المجموعي، والأصل فيه الاشتغال عند الدوران بين الأقل والأكثر، وإن أخذ بنحو العموم الاستغراقي؛ بأن يكون معنى «لا تَصَلُّ في وبر ما لا يؤكل لحمه»، هو تقييد الصلاة بالمأمور بها بعدم كل فردٍ فردٍ من أفراد وبره، فمع الشك في فرد أنه مما يؤكل لحمه أو لا يؤكل، فالأصل فيه البراءة من تقييد الصلاة بعدمه؛ لانحلال العموم الاستغراقي إلى نواهٍ متعدّدة عرفاً، وقامت الحجّة بالنسبة إلى ما علم أنه من وبر ما لا يؤكل، وأما المشكوك فلا، فالعقاب عليه عقاب بلا بيان. لا يقال: نعم، ولكن قضية الاشتغال اليقيني بالصلاة هو تحصيل العلم بالفراغ، ولا يحصل إلا بترك المشكوك.

لأنه يقال: إن الصلاة وإن علم وجوبها، ولكن يشك في تقييدها بعدم هذا الفرد، ولم تقم حجة على ذلك، فتكفي الصلاة المجردة عن هذا القيد.

وبالجملة : ماهو المعلوم من الاشتغال بالتكليف هو التكليف بأصل الصلاة مع رعاية القيود المعلومه، وأما غيرها فلا حجة ولا دليل على وجوب رعايتها، ويتفرع على ذلك جواز الصلاة في اللباس المشكوك كونه من المأكول أو غيره. وأما بناءً على ما اخترناه في معنى المانع - من أنه ما جعل وجوده دافعاً ومضاداً للصلاة - فمقتضى القاعدة هو البراءة في الفرد المشكوك مطلقاً؛ سواء جعل المانع صرف وجوده، أو نفس الطبيعة، أو بنحو العموم الاستغراقي، أو المجموعي، فلو فرض جعل مجموع أفراد ما لا يؤكل لحمه مانعاً، لو شك في فردٍ أنه منه أو لا، فمقتضى القاعدة جواز الصلاة في هذا الفرد؛ للشك في وقوع الصلاة في المجموع. نعم لو صلى مع جميع أفراد ما لا يؤكل حتى المشكوك بطلت؛ لتحقيق المانع يقيناً، وعلى هذا يجوز الصلاة في اللباس المشكوك لحمه، ولا يتوقف ذلك - على هذا الفرض - على الانحلال بخلاف ما لو قلنا باشتراط الصلاة بعدم الموانع. وهكذا الكلام في القاطع، فإن حكمه في صورة الشك حكم المانع على ما اخترناه.

وينبغي التنبيه على أمرين :

التنبيه الأول : هل الأصل في الأجزاء والشرائط هو الركنية ؟

لو ثبت جزئية شيء للمأمور به في الجملة، وشك في أنه جزء على الإطلاق، ففسد الصلاة بالإخلال به مطلقاً ولو سهواً، أو يختص جزئيه بصورة الالتفات، فلا تفسد الصلاة لو أخل به سهواً وغفلةً.

والكلام فيه يقع في مقامات :

الأول : في بيان مقتضى الأصل العقلي.

الثاني : في بيان الأصل النقلي.

الثالث : في وجود دليل خاص على الصحة أو البطلان وعدمه.

مقتضى الأصل العقلي في جانب النقيصة

أما المقام الأول : فذهب الشيخ الأعظم رحمته إلى عدم جريان الأصل العقلي، وأنه يقتضي ركنيته؛ لأن ما هو جزء حال التوجه والالتفات جزء حال السهو والغفلة أيضاً، فبانتفائه ينتفي المركب، والمأتي به ليس موافقاً للمأمور به؛ لأن الغفلة لا توجب تغيير المأمور به ولا تغيير الأمر المتوجه إليه قبل الغفلة، ولم يحدث بالنسبة إليه من الشارع أمر آخر متوجه إلى الغافل؛ لعدم إمكان توجيه الخطاب نحو الغافل والساهي - بعنوانهما - بالصلاة الفاقدة للجزء؛ لأنه لو خاطبه كذلك فإما أن لا يتذكر أصلاً، فلا يوجب هذا الأمر انبعائه وتحريك عضلاته نحو الفعل المأمور به، وإن تذكر وزال سهوه وغفلته بسبب توجيه الخطاب نحوه كذلك، خرج عن عنوان الساهي الذي هو الموضوع للحكم في ذلك الخطاب، ويصير محكوماً بحكم الملتفت، وعلى أي تقدير فالخطاب الخاص به لغو لا يمكن صدوره من الحكيم، وإذا امتنع ذلك في حقه وجب عليه الإعادة بمقتضى الأمر الأول^(١).

هذا، ولكن تفضي عن الإشكال بوجوه؛ بمعنى تصوير تكليف الناسي بالناقص وإمكانه؛ بنحو تدرج هذه المسألة تحت مسألة دوران الأمر بين الأقل والأكثر؛ على وجه يندفع به هذا الإشكال :

الوجه الأول : أن الباعث والمحرك لجميع المكلفين - الأعم من الذاكرين والناسين - للامتنال والإتيان بالمأمور به، هو أمر واحد تعلق بطبيعة الصلاة، ولكن لا اقتضاء له في مقام الثبوت بالنسبة إلى الناسي إلا لتسعة أجزاء، وأما بالنسبة إلى الملتفت فهو يقتضي الإتيان بعشرة أجزاء، ولم تعلق الإرادة الجدية بالنسبة إلى الأكثر في الناسي، فكل واحد من الناسي والملتفت يتحركان نحو امتثال أمر واحد،

وينبثق عنه، وهو قوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ...﴾^(١) إلى آخره، ولا يلزم أن يكون هناك أمران: تعلق أحدهما بالصلاة الواجدة لعشرة أجزاء بالنسبة إلى الذاكر، وثانيهما بالواجدة لتسعة أجزاء بالنسبة إلى الساهي؛ حتى يقال: باستحالة توجيه الخطاب نحو الساهي بعنوانه؛ وذلك لأنّ الداعي من الأمر: إما التوصل إلى الغرض والمصلحة، وإما لأجل أن يقصده في مقام الامتثال، وعلى أيّ تقدير لا يحتاج إلى توجيه أمر خاص بالناسي؛

أمّا على الأول: فلاستيفاء الغرض والمصلحة بدون هذا الأمر أيضاً؛ لأنّ المفروض إتيانه بسائر الأجزاء، فهذا الأمر لغو.

وعلى الثاني: فكذلك؛ لما عرفت من أنّ المحرك لكلّ واحدٍ منهما هو الأمر المتعلّق بالصلاة، وأنّهما بصدد امتثاله وبقصده، غاية الأمر أنّ الناسي اعتقد الإتيان به، وأنّه منطبق على المأبّيّ به، فإنّه لا تفاوت بين الذاكر والناسي إلّا في ترك الناسي بعض الأجزاء، وليس تركه بداعويّة الأمر، بل الأمر يدعو إلى الوجود والإيجاد، فتوجيه الأمر بالناقص إلى هذا الناسي لغو، وإذا أمكن ذلك في مقام الثبوت فمرجع الشكّ - في مقام الإثبات - في جزئية الجزء المنسيّ وعدمها بالنسبة إليهما إلى الشكّ بين الأقلّ والأكثر، وقد عرفت أنّ الحقّ جريان البراءة فيه بالنسبة إلى الأكثر^(٢).

الوجه الثاني: ما ذكره الميرزا الشيرازي رحمته وحاصله: أنّنا سلّمنا عدم إمكان توجيه الخطاب بالناقص نحو الناسي، لكن يمتنع خطابه بالتأمّ أيضاً، فهو في حال النسيان غير مخاطب أصلاً؛ لا بالتأمّ ولا بالناقص، ومع ذلك فالمفروض أنّه أتى بالناقص، وبعد زوال النسيان والتفاتة يشكّ في حدوث الأمر بالتأمّ بالنسبة إليه؛ للشكّ في تحقّق الملاك، والأصل عدمه. نعم لو لم يأت بالناقص أيضاً فالضرورة

١ - الإسراء (١٧) : ٧٨، هود (١١) : ١١٤ .

٢ - أنظر نهاية الأفكار ٣ : ٤٢٠ - ٤٢١ .

قاضية بوجوب الإتيان به^(١). انتهى.

وهذا الجواب وإن كان كافياً في رد الإشكال الذي ذكره الشيخ الأعظم، لكن التحقيق والواقع خلافه؛ لأن الأمر المتوجه إلى جميع المكلفين متوجه إليه أيضاً حتى حال النسيان.

الوجه الثالث : ما نقله الميرزا النائيني رحمته عن بعض مقرري بحث الشيخ رحمته في باب الخلل، وحاصله: أن امتثال الأمر لا يتوقف على التفات المكلف وتوجهه إلى ما أخذ عنواناً له بخصوصه؛ كي يقال بامتناع توجيه الأمر إلى الناسي بعد التفاته إلى نسيانه، بل يمكن الامتثال بالتفات إلى ما ينطبق عليه من العنوان ولو من باب الخطاء في التطبيق، نظير قصد الأمر بالأداء أو القضاء أحدهما في مكان الآخر^(٢). انتهى.

واعترف الميرزا النائيني رحمته بأن ذلك خطأ في التطبيق، لكن استشكل عليه: بأن الاعتبار في صحة البعث قابليته للانبعاث، وأما إذا لم يكن كذلك فلا يمكن صدوره، وما نحن فيه كذلك، فإن المفروض حينئذ أن امتثال الناسي دائماً من باب الاشتباه في التطبيق، فيقصد الأمر بالتأم دائماً؛ لزعمه ذاكراً في الإتيان بالناقص في مقام الامتثال، فالأمر بالناقص ليس محرّكاً له أصلاً، بخلاف الأداء والقضاء، فإنه قد يتفق الاشتباه في التطبيق فيهما، فيعتقد بقاء الوقت الأدائي أو بالعكس^(٣). انتهى.

أقول : على فرض تسليم أن المقام من باب الاشتباه في التطبيق، لا يرد عليه هذا الإشكال؛ لأن معنى الاشتباه في التطبيق هنا أنه يرى نفسه ملتفتاً وذاكراً، ولا يلتفت إلى نسيانه، فيقصد الأمر بالتأم، وينبعث عنه دائماً، ولا ضير فيه؛ حيث إنه

١ - أنظر ما نقله المحقق الحائري عن الميرزا في درر الفوائد : ٤٩١ - ٤٩٢.

٢ - فوائد الأصول ٤ : ٢١١.

٣ - فوائد الأصول ٤ : ٢١١ - ٢١٢.

قصد الأمر المتوجّه إليه واقعاً، غاية الأمر أنّه زعم أنّه الأمر بالتأمّ دون الناقص، لكن الحقّ أنّه ليس من باب الاشتباه في التطبيق حيث إنّهُ اعتقد أنّه ذاكر وقصد الأمر بالتأمّ، فهو منبعث عنه واقعاً، لا عن الأمر بالناقص، والشاهد عليه: أنّ الأمر بالناقص وجوده كعدمه، فالحقّ عدم تماميّة هذا الوجه أيضاً.

وفصل الميرزا النائيني رحمته: بين ما لو استوعب النسيان جميع الوقت وعدمه؛

بجريان البراءة في الأوّل دون الثاني:

أمّا جريانها في الأوّل فلأنّ مرجع الشكّ فيه إلى الشكّ في أنّ المكلف به في حقّ الناسي هل هو الطبيعة الواحدة للجزء المنسيّ، أو الطبيعة الفارقة له؟ فهو من صغريات الشكّ بين الأقلّ والأكثر، بخلاف ما لو لم يستوعب النسيان جميع الوقت؛ لأنّ أقصى ما تقتضيه أصالة البراءة هو عدم جزئيّة الجزء المنسيّ حال النسيان فقط، ولا تقتضي عدمها في تمام الوقت، فلو كان المكلف ناسياً في أوّل الوقت، وأتى بالناقص، وتذكّر في آخر الوقت بمقدارٍ يمكنه إيجاد الطبيعة بتمام ما لها من الأجزاء، فأصالة البراءة عن الجزء المنسيّ في حال النسيان، لا تقتضي عدم وجوب الفرد التامّ في ظرف التذكّر، بل مقتضى الأدلّة وجوبه؛ لأنّ المأمور به هو صرف وجود الطبيعة التامّة الأجزاء والشرائط في مجموع الوقت، ويكفي في وجوب ذلك التمكن من إيجادها كذلك في جزءٍ من الوقت، ولو كان ذاكراً في أوّل الوقت، وعرض النسيان في آخره، فمقتضى استصحاب التكليف الثابت عليه في أوّل الوقت، هو وجوب القضاء والإتيان به تامّاً؛ للشكّ في سقوطه بسبب النسيان الطارئ^(١). انتهى ملخصه.

أقول: لا يخفى أنّ المفروض في محطّ البحث في المقام، أنّ شرط جريان البراءة العقليّة، هو عدم الإطلاق في أدلّة الأجزاء، ولا في دليل المركّب، إذ مع

فرض إطلاق أدلة الأجزاء مع عدم الإطلاق في دليل المركب فمقتضى إطلاق أدلة الأجزاء، وجوب الجزء وجزئية المنسي حال النسيان أيضاً، فلا مجال للبراءة حينئذٍ، ولو فرض الإطلاق في دليل المركب دون دليل للأجزاء فهو أمانة على أن المكلف مأمور بالناقص، وأن الجزء المنسي ليس بجزء بالنسبة إليه حال النسيان، فلا مجال للبراءة أيضاً، فمحط البحث هو ما إذا لم يكن في البين إطلاق أصلاً؛ لا في دليل المركب، ولا في أدلة الأجزاء.

وحينئذٍ فيرد على ما ذكره رحمته :

أولاً: أن المفروض الشك في جزئية الجزء المنسي، فإذا كان ناسياً في أول الوقت ومتذكراً في آخره، وأتى بالناقص حال النسيان، فسواء قلنا بأنه غير مكلف حال النسيان أصلاً؛ لا بالتام ولا بالناقص، أم قلنا بأنه مكلف بالناقص، يشك في حدوث التكليف بالتام بعد زوال النسيان، فالأصل يقتضي عدمه؛ لأنه مسبق به. وثانياً: ما ذكره من أن مقتضى الأدلة وجوبه، فهو خروج عن محط البحث ومورد النزاع؛ لما عرفت من أن محطه ما إذا لم يكن إطلاق ودليل في البين أصلاً. وثالثاً: ما ذكره من استصحاب التكليف في الذاكر أول الوقت الناسي في آخره.

فيه: أن تكليفه بالتام أول الوقت موضوعه الذكر، والمفروض زواله وعروض النسيان عليه الموجب لرفع التكليف بالتام عنه، كما هو مقتضى مذهبهم؛ من جعل النسيان وغيره من الأعذار العقلية من حدود التكليف وقيوده، المستلزم لعدمه حين طروء.

فتلخص: أن التفصيل المذكور غير صحيح.

ثم إنهم ذكروا في المقام: أنه مع إطلاق دليل الجزء المنسي الشامل لحال السهو والنسيان، فهو يقتضي عدم تكليفه ببقية الأجزاء، ومع عدم الإطلاق، واحتمال

أنّ جزئيته مقصورة على حال الذكر، فالمرجع هو البراءة^(١). لكن هذا الكلام إنّما هو في مقام الثبوت.

مقتضى الأدلة في نسيان الجزء والشرط

وأما في مقام الإثبات وسرد الأدلة فليس هنا قاعدة كليّة شاملة لجميع الموارد، بل الموارد مختلفة في تحقّق الإطلاق وعدمه.

نعم الغالب في دليل المأمور به عدم الإطلاق فيه، مثل: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ﴾^(٢) و﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾^(٣) ونحوهما من الأوامر الكليّة القانونيّة؛ لأنّها في مقام جعل القانون وبيان أصل الوجوب.

ثمّ إنّّه فصل بعضهم: بين القول بمجعوليّة جزئيّة الجزء استقلالاً المستفادة من مثل: (لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب)^(٤)، وبين القول بانتزاعها من الحكم التكليفي المجعول بمثل «صلّ مع الفاتحة»، فحكم ببقاء جزئيّة الجزء حال النسيان في الأوّل؛ لشمول دليل الجزئيّة له حينئذٍ دون الثاني، فلا مجال للبراءة في الأوّل؛ لشمول أدلّة الجزئيّة لحال النسيان فيه وجريان البراءة في الثاني؛ لعدم إمكان شمول أدلّة التكاليف لحال النسيان^(٥).

أقول: أمّا القائلون بأنّ النسيان ونحوه من الأعذار العقلية ليست من حدود التكليف وقيوده - كما هو المختار - فهم في فُسحة من أصل الإشكال.

١ - أنظر فوائد الأصول ٤ : ٢١٦ ، ونهاية الأفكار ٣ : ٤٢٣ .

٢ - الإسراء (١٧) : ٧٨ ، هود (١١) : ١١٤ .

٣ - البقرة (٢) : ٤٣ .

٤ - عوالي اللآلي ١ : ١٩٦ / ٢ و ٢ : ٢١٨ / ١٣ ، مستدرک الوسائل ٤ : ١٥٨ ، كتاب الصلاة ،

أبواب القراءة في الصلاة ، الباب ١ ، الحديث ٥ .

٥ - أنظر فرائد الأصول : ٢٨٦ سطر ٢١ ، فوائد الأصول ٤ : ٢١٦ - ٢١٧ .

وأما القائلون : بأنّها من حدود التكليف وقبوده، وأنّه يمتنع تكليف الناسي والغافل - كالمحقّق العراقي رحمته - فأجابوا عنه تارةً: بأنّه لا فرق في المقام بين نحوي الجعل الوضعي والتكليفي، فإنّ الأوامر التكليفية المنتزعة عنها الجزئية والشرطية، وكذلك النواهي المنتزعة عنها المانعية، مثل : «لا تُصلّ في وبر ما لا يؤكل لحمه» فهي إرشادية، لا مولوية نفسية، فيمكن توجيهها نحو الناسي أيضاً، فلا فرق بينها وبين مثل : (لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب)، فكما تستفاد الجزئية للفاتحة منه، ويشمل إطلاقها حال النسيان ونحوه، فكذلك مثل «صلّ مع الفاتحة».

وأخرى: بأنّه سلّمنا أنّ هذه الأوامر والنواهي ليست إرشادية، بل مولوية نفسية؛ بدعوى أنّ المولى فيها في مقام بيان الحكم التكليفي، لكن نقول: استحالة تكليف الناسي والغافل ليست من الضروريّات؛ حتّى يقال: إنّ من القرائن الحافّة بالكلام المانعة عن انعقاد الظهور له ابتداءً، بل هو من الأحكام العقلية النظرية التي تفتقر إلى التفكّر والتأمّل، وحينئذٍ فلا يمنع عن انعقاد الظهور.

نعم بعد حكم العقل بذلك بالتأمّل والتدبّر يرفع اليد عن حجّية ظهوره، لكن يمكن التجزئة في ذلك بأن يرفع اليد عن حجّية ظهوره بالنسبة إلى الحكم التكليفي، ويبقى حجّيته بالنسبة إلى الحكم الوضعي، كالجزئية والشرطية والمانعية لشيء المنتزعة منه.

وثالثة: مع الإغماض عن ذلك كلّ لا مانع من التمسك بإطلاق المادّة في مثل قوله : «أسجد في صلاتك» ونحوه؛ لأنّه يستفاد منه أنّ طبيعة السجدة مطلوبة مطلقاً بلا قيد وشرط^(١).

هذه خلاصة الوجوه التي ذكرها المحقّق العراقي، ولكنّها فاسدة؛ أمّا الوجه الأوّل ففيه : أنّه ليس معنى الإرشادية استعمال الأمر أو النهي - في

البديهيّات، ليكون من القرائن الحافّة المانعة عن انعقاد الظهور، مسلّم، لكنّه يكشف - بعد النظر والتأمّل - عن عدم توجيه الخطاب إليه من الأوّل، ومع عدم توجّه التكليف إليه لا منشأ لانتزاع الجزئية والشرطيّة للمنسي.

وثانياً: لو سلّمنا أنّ فيما نحن فيه أيضاً ظهورين: أحدهما في الحكم التكليفي، وثانيهما في الحكم الوضعي؛ أي الجزئية والشرطيّة والمانعيّة، لكن ما ذكرنا من إمكان التفكيك بين الظهورين يتأتّى فيما نحن فيه؛ لأنّه مع امتناع توجيه التكليف نحو الناسي، فلا تكليف بالنسبة إليه حتّى ينتزع منه الجزئية والشرطيّة والمانعيّة؛ لعدم وجود منشأ انتزاعها.

ومما ذكرنا يظهر: ما في الوجه الثالث الذي ذكره من التمسك بإطلاق المادّة، فإنّ فيه: أنّ قضية الكشف عن المصلحة بإطلاق المادّة ليس أمراً جُزائياً؛ كيف؟! وهو مورد البحث والكلام بين الأشاعرة والعدليّة، والكشف عن المصلحة إنّما هو بعد ثبوت التكليف وتحقّقه، ومع قصوره وعدم ثبوته فلا كاشف عن المصلحة، كما هو المفروض بالنسبة إلى الناسي.

مقتضى الأصل الشرعي في المقام

فانقدح ممّا ذكرنا: أنّ مقتضى الأصل العقلي في المقام هو البراءة. وأمّا الأصل الشرعي والبراءة الشرعيّة فمحطّ البحث في المقام هو ما إذا ثبت إطلاق الأدلّة الدالّة على الجزئية والشرطيّة والمانعيّة وشمولها لحال النسيان؛ كي يحكم بارتفاعها بحديث الرفع، بخلاف ما هو محطّ البحث في البراءة العقليّة. فنقول: مقتضى القاعدة مع حفظ الإطلاق هو الإعادة أو القضاء بعد التذكّر، وإنّما الكلام في أنّه هل يمكن رفع اليد عن الإطلاق بحديث الرفع أو لا؟ فالحكم برفع الجزئية والشرطيّة يفتقر إلى ثبوت أمرين:

أحدهما : شمول حديث الرفع لما نحن فيه من الشبهات في الأحكام الوضعية.

ثانيهما : إثبات أن الباقي من الأجزاء مصداق للمأمور به. ومع عدم إثبات هذين الأمرين فالقاعدة تقتضي الاشتغال ، كما هو قضية إطلاق دليل الجزئية والشرطية والمانعية وشمولها لصورة النسيان؛ سواء كان بلسان الوضع أم التكليف؛ لعدم موافقة المأتي به للمأمور به. وتوضيح الكلام في ذلك يفتقر إلى تقديم أمور : الأول : أن الأوامر المتعلقة بالطبائع المنحلة إلى الأجزاء والشرائط كالصلاة، وإن كانت تدعو إليها ابتداءً، لكن حيث إن الصلاة ليست إلا عبارة عن تلك الأجزاء فهي في الحقيقة تدعو إليها، كما لو أمر ببناء المسجد، فإنه أمر بتأليف أجزائه وتحصيلها.

الثاني : ليس معنى حكومة الأدلة الثانوية - كأدلة نفي الحرج والضرر والرفع سوى «ما لا يعلمون» - على الأدلة الأولية المتكفلة للأحكام الأولية، هو رفع الحكم الفعلي الذي تعلقت به الإرادة الجدّية حتى حال النسيان والخطاء - مثلاً - فإنّ مرجعه إلى النسخ المستحيل، بل المراد أنه يكشف بها بعروض هذه الطوارئ عن عدم تعلّق الإرادة الجدّية بالنسبة إليه، وعدم تطابق الإرادة الجدّية مع الاستعمالية في مقام الجعل الكلّي القانوني؛ أي جعل جزئية الجزء وشرطية الشرط ومانعية المانع.

الثالث : قد يحتمل في حديث الرفع أن المراد من رفع النسيان هو رفع المنسي، فإنّ رفع نفس النسيان غير معقول، فلا بدّ أن يراد منه رفع المنسيّ بادّعاء أنّه نفس النسيان؛ لما بينهما من نحو من الاتحاد والارتباط.

ثم إنّ المنسيّ عبارة عن الجزء - مثلاً - وهو غير قابل للرفع الحقيقي، بل

رفعه باعتبار رفع حكمه وبلحاظه، مثل : (يا أشباه الرجال ولا رجال)^(١)، فهو المرفوع.

والحاصل : أن هنا ادعاءين :

أحدهما : ادعاء أن النسيان هو المنسي.

ثانيهما : ادعاء أن رفع حكم المنسي هو رفع نفسه .

لا يقال : إن استعمال النسيان في المنسي مجازاً، وإسناد الرفع إليه باعتبار حكمه، وأن تغيير السياق إنما هو لأجل المتابعة للآية الشريفة : ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾^(٢) الآية، فالمراد بالنسيان هو المنسي، وكذلك في الخطاء، كما في «ما استكروها عليه».

لأن التحقيق : هو أن تغيير السياق في الحديث الشريف لنكتة أخرى، وهي أن الإكراه قد يتعلّق بالوجود، وقد يتعلّق بالعدم، وكذلك عدم القدرة والطاقة قد يتعلّق بالوجود، وقد يتعلّق بالعدم، وكذا الاضطراب والجهل في «ما لا يعلمون» قد يتعلّقان بالموضوع، وقد يتعلّقان بالحكم النفسي أو الغيري، كالجزيئية والشرطية والمائنة، والموضوع المجهول قد يكون موضوعاً لحكم نفسي أو لحكم غيري، كالجزء والشرط والمانع، ولذلك عبّر عنه في الحديث بالوصول، بخلاف الخطاء والنسيان، فإنّ تعلّقهما بالوجود والعدم ليس على وتيرة واحدة، فإنّ في صورة الترك نسياناً يتعلّق النسيان بنفس الجزء المتروك، فيذهل عن الجزء فيتركه، بخلاف ما لو أوجد شيئاً نسياناً، كالتكلّم ونحوه في الصلاة، فإنّ النسيان متعلّق بمنشأ ذلك، فيذهل عن أنّه في الصلاة، فيتكلّم عن إرادة واختيار، وهكذا في الخطاء. وحينئذٍ فلو عبّر عنه : بـ «مانسوا» و «ما أخطؤوا» - كما في (ما اضطروا إليه)

١ - نهج البلاغة (شرح محمّد عبده) : ١٢٣ .

٢ - البقرة (٢) : ٢٨٦ .

- لم يشمل الإيجاد نسياناً أو خطأ؛ لما عرفت من عدم تعلّق النسيان بنفس الوجود، بل بمنشئه، فعبر ^{الآثار} فيها بالنسيان والخطأ، ليشمل القسمين؛ أي نسيان الوجود والعدم ومتعلّق الحكم نفسياً أو غيرياً، فمعنى رفع النسيان رفعه بما له من الآثار التي هو منشؤها، وفي الحقيقة يتعلّق الرفع بما هو مسبّب عن النسيان بلا واسطة أو مع الواسطة، وحينئذٍ فلا يحتاج إلى ادّعاء أنّ النسيان عين المنسي. الرابع: لو نسي الجزء أو الشرط فتركهما، فهل يتعلّق النسيان بوجود الجزء المنسي، فينسى وجوده فيتركه - كما هو صريح كلام المحقّق العراقي ^(١) - أو أنّه متعلّق بالعدم - كما هو ظاهر كلام الميرزا النائيني ^(٢) - أو أنّه متعلّق بذات الجزء وطبيعته؟ وجوه.

والحقّ هو الأخير، فإنّ ترك الجزء مسبّب عن الذهول وغروب الذهن عن طبيعة سورة الفاتحة - مثلاً - فلا يوجد مصداقها في الخارج، وكذلك الشرط؛ لأنّ المفروض أن لا وجود خارجي له في صورة النسيان حتّى يتعلّق به النسيان، ومعنى رفع طبيعة الجزء والشرط هو رفع حكمهما؛ أي الجزئية والشرطيّة أو الوجوب التكليفي الذي هو منشأ انتزاعهما، لا باعتبار أظهر الآثار؛ لاحتياج ذلك إلى مؤونة زائدة وادّعاء آخر، وهو ادّعاء أنّ ذلك الأثر الظاهر هو جميع الآثار؛ حتّى يصحّ إسناد الرفع باعتباره مع ترتّب سائر الآثار.

ولو سلّمنا ذلك لكن ما هو أظهر الآثار هنا هي الجزئية والشرطيّة والمانعيّة؛ لعدم المؤاخذه هنا؛ حتّى يقال: إنّها هي أظهر الآثار.

إذا عرفت ذلك فالحقّ جريان البراءة الشرعيّة فيما نحن فيه أيضاً؛ حيث إنّ الأمر متعلّق بنفس الطبيعة المنحلّة إلى الأجزاء والشرائط وعدم الموانع، وهو

١ - نهاية الأفكار ٣: ٤٢٦.

٢ - فوائد الأصول ٤: ٢٢٤.

بحسب إطلاقه شامل لجميع حالات المكلفين، كما عرفت ذلك في الأمر الأول، وبعد ملاحظة حديث الرفع وإسناده إلى النسيان، يكشف ذلك عن عدم تعلق الإرادة الجدّية بالجزء المنسيّ حال النسيان؛ حيث إنّ المولى كان عالماً بذلك، ولم نعلم به؛ ولخفاء ذلك علينا حكمنا بالإطلاق والشمول لحال النسيان أيضاً، لكن بعد الاطلاع على حديث الرفع، كشفنا به عن عدم تعلق الإرادة الجدّية في مقام جعل القانون والحكم الكلّي، الذي هو المصحّح لإسناد الرفع إليه، وإلا فليس في الواقع حكم حتّى يسند الرفع إليه، بل هو كالتخصّص، وليس المراد رفع الحكم الثابت الذي تعلّقت به الإرادة الجدّية أيضاً؛ كي يستشكل عليه؛ بأنّ مرجعه إلى النسخ المستحيل، كما أورده الميرزا النائيني رحمته في المقام على البراءة الشرعية^(١)؛ وذلك لأنّه كما لا يلزم من دليل نفي الحرج ونحوه النسخ المستحيل، فكذلك لا يلزم من حديث الرفع ذلك.

وبذلك يظهر اندفاع جميع الإشكالات التي أوردها المحقّق العراقي رحمته؛ ومنها: أنّه لا بدّ أن يتعلّق الرفع بما تعلّق به الجعل، ومتعلّق الجعل هو طبيعة الجزء والشرط والمانع، والنسيان لا يتعلّق بالطبيعة، بل بالوجود والفرد الخارجي منها، ولا أثر لوجودها الخارجي - حتّى يسند الرفع إليه بلحاظه - إلاّ الصحّة، وإسناد الرفع إلى الجزء المنسيّ بلحاظ أثر الصحّة يُنتج ما هو خلاف المقصود؛ حيث إنّ المقصود تصحيح الصلاة بحديث الرفع، لا رفع صحّتها^(٢). انتهى.

وفيه: أولاً: أنّ النسيان أيضاً متعلّق بالطبيعة، فإنّ الناسي يذهل عن طبيعة الجزء والشرط، فيترك ما هو مصداقها الخارجي، كما أنّ متعلّق الجعل أيضاً هي الطبيعة، فمتعلّقهما واحد.

١ - فوائد الأصول ٣: ٢٤١.

٢ - أنظر نهاية الأفكار ٣: ٤٢٩.

والحاصل : أنَّ الوجود والإيجاد يتوقفان على لحاظ الطبيعة، فغروب الطبيعة عن الذهن يصير منشأً لعدم إيجاد فردا ومصداقها الخارجي.

وثانياً : سلّمنا أنَّ النسيان متعلّق بالوجود والمصداق الخارجي للجزء، لكن الفرد الخارجي عين الطبيعة مع الخصوصيات، فيصحّ رفعه بلحاظ آثار الطبيعة، وأمّا الصحة فلا يمكن الرفع بلحاظها ؛ حيث إنّها من الآثار العقلية؛ لأنّها عبارة عن موافقة المأتيّ به للمأمور به، ولا بدّ في الأثر - الذي بلحاظه يُسند الرفع إلى ذيه - قابليّته للوضع والرفع، والصحة ليست كذلك.

ومن الإشكالات ما ذكره هوّة^(١) أيضاً ؛ وهو أنَّ المرفوع لا بدّ أن يكون قابلاً للإتيان به، وقدرة المكلف عليه مع قطع النظر عن حديث الرفع، وحينئذٍ فإن أُريد في المقام رفع الجزء والشرط في صورة النسيان من حيث دخلهما في الملاك والمصلحة، فهو أمر تكوينيّ غير قابل للرفع، وإن أُريد رفع الحكم التكليفي - أي وجوب الجزء والشرط حال النسيان - فهو غير قابل لذلك؛ حيث إنّ المكلف لا يتمكّن من الامتثال والإتيان به؛ لامتناع تكليف الغافل^(٢). انتهى.

وفيه : أنّه منافٍ لما ذكره قبيل هذا في بيان عدم الفرق - في استفادة الحكم الوضعي وانتزاعه - بين القول : بأنّ الحكم الوضعيّ مجعولٌ بنفسه بمثل : (لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب)، وبين القول بانتزاعه من الحكم التكليفي من مثل «صلّ مع الطهارة، أو السجود»، ومعه لا إشكال في صحة إسناد الرفع إلى الجزء بلحاظ آثاره الشرعيّة؛ لإمكان استفادة الجزئية منه حال النسيان.

ومنها - وهو المهمّ من الإشكالات في المقام - ما ذكره هو والميرزا النائيني^(٣) : وهو أنَّ وجوب الصلاة تكليف واحد لتعلّق أمرٍ واحدٍ بها، لا تكاليف عديدة، وغاية ما يستفاد من حديث الرفع : هو رفع التكليف الفعلي عن المجموع من

حيث المجموع، ولكن لا يستفاد منه وضع الباقي ووجوبه؛ لأنّ الرفع لا يتكفّل الوضع، فحيث إنّ لا يثبت ذلك بحديث الرفع، فمقتضى المصالح النفس الأمرية وملاكات الأحكام الشرعية، هو وجوب الإتيان بها ثانياً وإعادتها تامة الأجزاء بعد الذكر وزوال النسيان^(١)، انتهى.

واندفاع هذا الإيراد والإشكال أيضاً يظهر ممّا تقدّم؛ حيث إنّ حديث الرفع لا يرفع التكليف الفعلي الذي تعلّقت به الإرادة الجديّة؛ لما عرفت من أنّه نسخ محال، بل الرفع متعلّق بالجعل القانوني، فهو كاشف عن عدم تعلّق الإرادة الجديّة بالنسبة إلى الناسي، ولذلك قال: إنّ دفع في الحقيقة لا رفع، وحينئذٍ فمع الحكم بعدم جزئية الجزء المنسيّ أو شرطية بالحديث، يصير الباقي مأوراً به بالجعل الأوّل، لا بحديث الرفع؛ كي يقال: إنّ الحديث لا يتكفّل الوضع.

وأما قياس الميرزا النائيني رحمته ما نحن فيه بما إذا لم يصلّ أصلاً نسياناً، وأنّه كما تجب الإعادة هناك، كذلك في ما نحن فيه؛ أي ترك الجزء أو الشرط نسياناً^(٢)، فهو من الغرائب والأعاجيب؛ للفرق الواضح بين المقيس والمقيس عليه، فإنّه في صورة الترك رأساً نسياناً لم يأت بشيء حتّى يحكم بالأجزاء، بخلاف ما نحن فيه. فتلخّص: أنّ الحقّ هو جريان البراءة الشرعية في المقام. هذا تمام الكلام في النقيصة السهوية.

في تصور الزيادة

وأما الزيادة العمدية والسهوية: فقبل التعرّض لبيان مقتضى القواعد العقلية والنقلية لابدّ من تقديم أمر؛ وهو أنّه لا إشكال في تصوّر النقيصة في الصلاة حقيقة.

١ - نهاية الأفكار ٣: ٤٢٩، فوائد الأصول ٤: ٢٢٦ - ٢٢٧.

٢ - فوائد الأصول ٤: ٢٢٦.

فإنه لو ترك المكلف بعض أجزاء الصلاة - التي هي عبارة عن نفس الأجزاء الكثيرة في لحاظ الاعتبار، فيأمر بها، فينتزع منه الأمر والمأمور والمأمور به، وكل من المأمور به وجزئه وشرطه في عرض واحد - فإنه يصدق عليه أنه نقص في صلاته في مقام الامتثال، وهذا ممّا لا إشكال فيه.

وإنما الإشكال في تصوير الزيادة الحقيقية في المأمور به في مقام الامتثال، وأنه هل يمكن تصوّرها أو لا؟

والتحقيق : هو الثاني؛ لأنّ معنى الزيادة في المأمور به - بما أنّه مأمور به - هو زيادتها فيها بنحوٍ يصير جزءاً لها بما أنّها مأمور بها، وهو مستحيل، فلو أتى بجزءٍ زائد، كما إذا قرأ الفاتحة في صلاته مرّتين، فالثانية لا تصير جزءاً للصلاة المكتوبة؛ كي يعدّ ذلك زيادة في المكتوبة حقيقةً، بل هو ضمّ شيء خارج عن المأمور به إليه. نعم يصدق عليه الزيادة في المأمور به عرفاً؛ حيث إنّ معنى الزيادة عند العرف : هو الإتيان بما هو من سنخ أجزاء الصلاة زائداً على ما يعتبر فيها، ولا فرق في ذلك بين اعتبار كلّ واحدٍ من الأجزاء والمركّب بنحو اللّا بشرط أو بشرط لا، خلافاً لصاحب الكفاية حيث ذكر : أنّه لا بدّ أن يعتبر الماهية المركبة بشرط لا؛ لتتصوّر الزيادة فيه، وأن لا يعتبر في الجزء والشرط ذلك - أي بشرط لا - فإنه لو اعتبر الجزء بشرط لا فهو من قبيل النقيصة لا الزيادة^(١)، وتبعه في ذلك المحقّق العراقي^(٢).

أقول : لو اعتبر الفاتحة في الصلاة بشرط لا عن فاتحة أخرى جزء للصلاة، فهو ينحلّ إلى جزءٍ وهو الفاتحة، وشرط للجزء وهو قيد الوحدة، فلو أخلّ بالشرط، وقرأ الفاتحة مرّتين، يصدق عليه الزيادة العمديّة عرفاً؛ من حيث أنّه زاد في صلاته فاتحةً، والنقيصة من حيث الإخلال بشرط الجزء، ويمكن استناد البطلان إلى كلّ

١ - كفاية الأصول : ٤١٨ .

٢ - نهاية الأفكار ٣ : ٤٣٧ .

واحد منهما.

والحاصل : أنَّ الزيادة الحقيقية غير متصورة في الأمور به.
 وذهب المحقق العراقي رحمته إلى إمكان تصوير الزيادة الحقيقية أيضاً، ومهد
 لذلك مقدمات :

الأولى : الزيادة إنما تتحقق إذا كان المزيد من جنس المزيد عليه، فلو صُبَّ
 دبش على سمن في إناء، فلا يقال: «إنَّه زاد السمن» إلا باعتبار ما في الظرف.
 الثانية : لا بدَّ في صدق الزيادة من كون المزيد عليه محدوداً بعدد خاص.
 الثالثة : اعتبار المركب وتقديره قبل تعلُّق الأمر به يتصور على أنحاء ثلاثة:
 أحدها : أن يعتبر الأجزاء والشرائط في مقام التقدير بشرط لا عن الزيادة.
 ثانيها : أن يعتبرها لا بشرط عن الزيادة، بمعنى أن لا يعتبر الشرط لائية،
 ولا يعتبرها في نفس الطبيعة أيضاً، مثل أن يعتبر الركوع جزءاً للصلاة بدون اعتباره
 بشرط لا ولا مجرد الطبيعة.

وثالثها : أن يعتبر الطبيعة - أي طبيعة الأجزاء - جزءاً للصلاة بنحو اللابشرط؛
 بحيث كلما تحقق فرد منها صار جزءاً للصلاة، وحينئذٍ فإن اعتبر الأجزاء والشرائط
 في مقام الاعتبار قبل تعليق الأمر بها بشرط لا، فلا تتصور الزيادة حينئذٍ، بل يرجع
 إلى النقيصة، وإن اعتبرها بالنحو الثاني فكذلك لا تصدق الزيادة حقيقة؛ حيث إنَّه
 وإن لم يلاحظ الأجزاء والشرائط بشرط لا - كما في الفرض الأول - لكن ليس
 بنحو اللابشرط أيضاً، فالزيادة خارجة عن دائرة الملحوظ، فلا تصدق الزيادة؛ لما
 عرفت في المقدمة الأولى من أنَّه لا بدَّ في صدق الزيادة حقيقة من كون المزيد من
 سنخ المزيد عليه، وليس المفروض كذلك، وإن اعتبرها بنحو الفرض الثالث؛ بأن
 اعتبر طبيعة الأجزاء والشرائط جزءاً وشرطاً للصلاة بنحو اللابشرط، فيتصور الزيادة
 الحقيقية حينئذٍ مطلقاً؛ سواء تعلَّق الأمر بها بعد التقدير بنحو اللابشرط بنحو الفرض

الأول، أم الثاني، أم الثالث:

أما لو كان تعلّق الأمر بها بنحو الفرض الأول فظاهر؛ لأنّ المفروض أنّه اعتُبرت الطبيعة في مقام التقدير بنحو كلّما يتحقّق فرد منها صار جزءاً للصلاة قبل تعلّق الأمر، وأمّا بعد تعلّق الأمر بها بنحو الفرض الأول أو الثاني، فهو وإن لم يصدق الزيادة في المأمور به، لكن تصدق الزيادة في الصلاة بصيرورتها جزءاً للصلاة، لا للمأمور به، وأمّا إن كان تعلّق الأمر بنحو الفرض الثالث؛ بأن اعتبر الأجزاء والشرائط لا بشرط، وعلق الأمر بها كذلك، فتحقّق الزيادة حينئذٍ إنّما هو لأجل أنّ الأمر تعلّق بنفس الطبيعة بنحو اللابشرط، وهو يقتضي صُرف الوجود، فتكون الطبيعة محدودة بحدّ خاصّ بسبب الأمر، فلو زاد في الصلاة، كما لو أتى بالركوع بعد الإتيان به أولاً، فقد بدّل الحدّ بحدّ آخر، كما أنّه يصدق - بصبّ ماءٍ على ماءٍ آخر محدود - أنّه زاد فيه، وبدّل حدّه الخاصّ بحدّ آخر.

ثمّ إنّ بعد إمكان تصوير الزيادة حقيقةً في الصلاة يحمل عليها قوله عليه السلام: (من زاد في صلاته فعلية الإعادة)^(١)، ولا داعي على حمله على الزيادة العرفية^(٢). انتهى.

أقول: وفي كلامه مواقع للنظر:

الأول: أنّ الفرض الثاني الذي ذكره لا اعتبار الأجزاء والشرائط ممّا لا محصل له؛ لأنّه لا يخلو الأمر: إمّا أن يعتبر الركوع فيه بشرط لا وبقيد الوحدة، أو لابشرط. وبعبارة أخرى: إمّا أن تعتبر الوحدة قيماً للجزء فيه أو لا، والأوّل هو الفرض الأوّل الذي ذكره بعينه، والثاني يرجع إلى الفرض الثالث بعينه، والواقع لا يخلو عن

١ - الكافي ٣: ٣٥٥ / ٥، وسائل الشيعة ٥: ٣٣٢، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في

الصلاة، الباب ١٩، الحديث ٢.

٢ - نهاية الأفكار ٣: ٤٢٩ - ٤٣٦.

أحدهما، فليس ذلك فرضاً آخر غير الأول والثالث.

الثاني : أنَّ ما ذكره في الفرض الثالث : من اعتبار الجزء نفس الطبيعة بنحو اللابشرط... إلى آخره، يرد عليه أنه لو اعتبر نفس طبيعة الجزء أو الشرط جزءاً وشرطاً، فمعناه أنَّ نفس طبيعة الركوع - مثلاً - اعتُبرت جزءاً للصلاة، وتتحقق في الخارج بأول فردٍ يوجد فيه، فيصير جزءاً للصلاة، فتتحقق الطبيعة بتمامها، وحينئذٍ فلا يصير الفرد الثاني منها جزءاً لها.

وبعبارة أخرى : لو جعل الجزئية لطبيعة الركوع بدون اعتبار السريان فيها، يتحقق ذلك الجزء بالمصداق الأول منها، ولا يصير الفرد الثاني منها جزءاً لتحقيق الطبيعة - بتمامها بالفرد الأول من الركوع. نعم لو اعتبر الجزء الطبيعة السارية - ولو إلى حدٍّ خاصٍّ - يصير الفرد الثاني والثالث جزءاً للصلاة.

الثالث - وهو العمدة - : أنَّ ما ذكره من الاعتبارات الثلاثة للأجزاء والشرائط في مقام الاعتبار والتقدير - قبل تعلُّق الأمر بها - فيه :

أولاً : أنَّ مجرد الاعتبار وتقدير الأجزاء لا يصير صلاةً مكتوبةً؛ ليصدق عليها أنها زيادة في المكتوبة، بل المكتوبة عبارة عن الصلاة المأمور بها، فلو اعتبر الأجزاء لا بشرط عن الزيادة، ولكن أمر بها بنحو البشروط لا، لم يعد ما اعتبره وقدره صلاةً مكتوبةً، فالمكتوبة هي المأمور بها، وقبل تعلُّق الأمر بها لاتعدُّ مكتوبةً. وثانياً : لو فرض أنَّ نفس طبيعة الأجزاء اعتُبرت جزءاً؛ بنحو كلِّ ما أتى به من مصاديقها صار جزءاً للصلاة، وأمر بها بأحد الأنحاء الثلاثة، صارت محدودة بالأمر، وحينئذٍ فالزيادة إما في المقدَّر أو في المأمور به :

وعلى الأول : فالمفروض أنه اعتبر الأجزاء نفس الطبيعة؛ بحيث كلِّ ما أتى به من أفرادها صار جزءاً للصلاة، فلا تتحقق الزيادة.

وعلى الثاني : ففيه : أنَّ المأمور به محدودٌ بحدٍّ خاصٍّ يتعلَّق الأمر به؛ بحيث

يُمتنع دُخْلُ شيءٍ آخر فيه، فلو فرض أنَّه قرأ الفاتحة مرَّةً أخرى لم تكن هي زيادة في الصلاة حقيقةً، بل هو ضمُّ شيءٍ إلى شيءٍ.

فتلخَّص: أنَّ ما ذكره في بيان تصوير الزيادة الحقيقيَّة غير صحيح.

نعم تصدق الزيادة العرفيَّة فيما لو ركع ثانياً بعنوان الجزئيَّة للصلاة، ويصدق عليه عرفاً أنَّه زاد في صلاته.

مقتضى الأصل في جانب الزيادة

ثمَّ إنَّه قد يتمسَّك في المقام باستصحاب الصحة وعدم البطلان للصلاة بالزيادة؛ للشكِّ في حصول النقص في الصلاة بسبب هذه الزيادة؛ لأجل تقييد الصلاة أو الأجزاء بعدمها، أو لأجل مضاذتها للصلاة، فيُشار إلى ماهيَّة المزيد، كالفقهية - مثلاً - المشكوك في قاطعيَّتها للصلاة، فيقال: إنَّها لم تكن مانعةً أو قاطعةً للصلاة في الأزل قطعاً، فالأصل بقاؤها على ذلك إلى الآن، كما تقدَّم نظير ذلك في استصحاب عدم القرشيَّة من الأستاذ الحائري رحمته الله (١)، وتقدَّم الإشكال فيه أيضاً أولاً بعدم اتِّحاد القضيَّة المشكوكة والمتيقَّنة في هذا الاستصحاب هنا؛ حيث إنَّ الماهيَّة لا تحقِّق لها في الأزل، وثانياً بأنَّ هذا الاستصحاب لا يثبت أنَّ هذا الفرد من الفقهية - مثلاً - غير مانعٍ أو غير قاطعٍ، على فرض الإغماض عن الإشكال الأوَّل؛ لأنَّ ما هو المتيقَّن هو السالبة المحصَّلة الصادقة بانتفاء الموضوع أيضاً، أو المحمول مع وجود الموضوع، ولا يثبت باستصحاب السلب المحصَّل الجامع بين القسمين أحدهما المعين، وهو السلب المحصَّل مع وجود الموضوع وانتفاء المحمول، كما سيبيح - إن شاء الله تعالى - في مسألة استصحاب الكلِّي.

وقد يقرَّر الاستصحاب: بأنَّه يشكُّ في تحقُّق المانع أو القاطع بسبب وجود ما

يشك في كونه مانعاً أو قاطعاً، كالقهقهة في الصلاة المشتغل بها، فيقال: إنه لم يكن القاطع واقعاً في الصلاة قبل ذلك، فيستصحب عدمه.

وإن شئت قلت: كانت هذه الصلاة بلا مانع ولا قاطع قبل صدور القهقهة، فالآن كما كانت؛ لئلا يتوهم عدم إثبات هذا الاستصحاب أن هذه الصلاة لم تكن متصفة بعدم حصول المانع والقاطع فيها، كما توهم ذلك الإشكال في استصحاب العدالة، فإنه لا يثبت أن زيدا عادلاً، فلدفع هذا التوهم يقال: أن المستصحب فيها هو عدالة زيد.

أقول: لو قلنا: بأن مرجع مانعية شيء أو قاطعيته إلى أن ذلك الشيء مضاد للصلاة، وأن بطلان الصلاة إنما هو لمكان المضادة بينهما واقعاً، كما في التكوينيات، وأن الفرق بين المانع والقاطع: هو أن القاطع مضاد للهيئة الاتصالية للصلاة، والمانع مضاد لطبيعة الصلاة، وأن وجود أحد الضدين مانع عن وجود الضد الآخر لو كان أقوى منه، فيرد على هذا الاستصحاب: أن استصحاب عدم أحد الضدين لا يثبت وجود الآخر، كما لا يثبت باستصحاب عدم الحركة السكون وبالعكس، فباستصحاب عدم تحقق المانع والقاطع، لا يثبت تحقق الصلاة تامة ومصادقاً للمأمور به.

وأما استصحاب كونها بلا مانع وقاطع قبل ذلك، فهو إنما يفيد لو لم تشمل الصلاة في ابتدائها على ما يحتمل مانعيته أو قاطعيته، وأما لو اشتملت في الابتداء عليه، كما لو لبس في أول الصلاة ما يحتمل مانعيته، فلا حالة سابقة متيقنة له حتى تستصحب.

وأما استصحاب عدم الأزلي فقد عرفت ما فيه.

هذا كله بناءً على أن معنى مانعية شيء أو قاطعيته لها هو ضديته لها تكوينياً، ولذلك نهى عنهما في الصلاة، فإن الأحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد في

المأمور به والمنهي عنه، وليست جُزائية؛ وإن لم تقيد الصلاة بعدمهما شرعاً، كما اخترناه سابقاً، ولكن التحقيق أنه ليس كذلك.

توضيحه: أن الصلاة عبارة عن عدّة أجزاء أولها التكبير وآخرها التسليم فهي عبارة عن مجموع تلك الأجزاء على الترتيب الخاصّ المعتبر بينها، فلو لم تقيد تلك الماهية أو أجزاؤها بعدم الموانع والقواطع، يتحقّق الامتثال بمجرد الإتيان بها كذلك مع الشرائط المعتبرة فيها وإن اشتملت على القهقهة وأمثالها، كلبس ما لا يؤكل لحمه أو التكلم، فإنه لا مضادة تكوينية بين هذه وبين أجزاء الصلاة ولأنّ المفروض اشتغالها على الأجزاء التي أولها التكبير وآخرها التسليم مع رعاية الترتيب الخاصّ المعتبر فيها، والهيئة الصلاتية توجد بذلك؛ من غير فرق بين الإتيان بما يعدّ مانعاً أو قاطعاً وعدمه، وحينئذٍ فلا محيص عن الالتزام بأنّ الأجزاء مقيدة بعدم ما هو مانع حال الإتيان بها شرعاً، وأنه يحصل في المأمور به ضيق وقيد مسبّب عن تقييد الأجزاء حال إيجادها بعدم ذلك المانع، لا بمعنى أنّ عدمه مؤثّر؛ ليرد عليه: بأنّه غير معقول، بل بمعنى أنّ وجوده مُخلّ ومُفسد لها.

هذا في الموانع .

وهكذا الكلام في القاطع فإنه لو لم يقيد الهيئة الاتصالية المرتكزة في الأذهان - التي هي أمر ممتدّ يعدّ أنّ المصلّي فيها بعد تكبيرة الإحرام إلى أن يفرغ منها بالتسليم، حتّى في السكنات المتخلّلة بين أجزاء الصلاة - بعدم القهقهة ونحوها، يلزم عدم بطلان الصلاة بها؛ وأنها مثل غمض العين فيها ونحوه ممّا لا تفسد الصلاة بها، ووقوعها صحيحة؛ لأنّ الصّحة عبارة عن موافقة المأتيّ به للمأمور به، وهي حاصلة على الفرض، فلو لم تشترط الصلاة بعدم زيادة جزء لزم صحتها معها أيضاً، نظير ما لو أمر بإتيان الماء، فأتى به مرّتين، فالثانية وإن كانت لغواً؛ لحصول الغرض بالأوّل، لكنها لا تضرّ ولا تُخلّ بالامتثال الأوّل، فلو كانت مخلّة

بالامتنال بالأولى لا بدّ أن يقيّد الأولى بعدم الثانية، وما نحن فيه كذلك. فظهر ممّا ذكرناه: أنّ ما استظهرناه في سابق الزمان، وتقدّم قبل ذلك في كيفية مانعية المانع وقاطعية القاطع: من أنّ وجودهما مضادّ للصلاة تكويناً لأجل اقتضاء المصالح والمفاسد الواقعية ذلك، لا أنّها مقيّدة شرعاً بعدمهما، غير مستقيم، بل الحقّ أنّ الصلاة مقيّدة شرعاً بعدمهما.

وظهر أيضاً: أنّ ما أفاده المحقّق العراقي من التفصيل بين المانع والقاطع، وأنّ عدم المانع شرط للصلاة، ووجود القاطع مضادّ لها^(١)، أيضاً غير مستقيم. إذا عرفت ذلك كلّه نقول: إنّ استصحاب عدم المانع والقاطع - عند الشكّ في مانعية الزيادة أو قاطعيّتها - لا إشكال فيه: بأن يقال: هذه الصلاة لم يكن فيها مانع أو قاطع في الابتداء، وشكّ في تحقّقهما بزيادة جزء؛ للشكّ في مانعيّتها، فالأصل عدم حدوث المانع والقاطع، وينقح به الموضوع للحكم الشرعي.

نعم بناءً على الاحتمال الآخر، وهو أنّ المانع والقاطع مضادّان للصلاة تكويناً، لا أنّ الصلاة مقيّدة بعدمهما في مقام الأمر والحكم، فلا يجري هذا الاستصحاب؛ لأنّ استصحاب عدم أحد الضدّين لا يثبت وجود الضدّ الآخر. وأمّا استصحاب بقاء الهيئة الاتّصالية الذي ذكره الشيخ الأعظم^(٢)، فالأمر فيه على العكس ممّا ذكر، وأنّه بناءً على المختار: من تقييد الصلاة أو أجزائها بعدم المانع والقاطع، فالاستصحاب المذكور لا يثبت أنّ هذه الصلاة ممّا لم يقع فيها المانع أو القاطع.

وأمّا بناءً على الاحتمال الآخر: أي مضادّة المانع والقاطع للصلاة، وعدم تقييدها بعدمهما شرعاً، وأنّ وجودهما مُخِلٌّ ومُفسد ومُخَرَّبٌ للهيئة الاتّصالية، فمع

١ - نهاية الأفكار ٣: ٤١١.

٢ - فرائد الأصول: ٢٨٩ سطر ٨.

الشك في مانعية الزيادة لا إشكال في استصحاب بقاء الهيئة الاتصالية؛ لعدم تقييدها بعدم المانع والقاطع حتى يقال : إنه لا يثبت ذلك.

وأما الإشكال عليه : بأن الهيئة الاتصالية من الأمور المتدرّجة الوجود، وقد قرّر في محله عدم جريان الاستصحاب فيها، ففيه ما سيجيء - إن شاء الله - في باب الاستصحاب : أن الحق جريانه فيها أيضاً كالزمان.

وأما استصحاب الصحة التأهيلية فبيانها : أن الجزء السابق كالتكبير ، كان صالحاً وقابلاً وأهلاً للجزئية للصلاة - بانضمام سائر الأجزاء - يقيناً، ويشك في بقائها، فتستصحب أهليته لذلك بعد الزيادة.

فيرد عليه أيضاً : أنه لا يثبت أن هذه الصلاة هي المأمور بها.

وأورد عليه الشيخ الأعظم رحمته : بأن المستصحب : إما هو صحة مجموع الصلاة - أي الأجزاء - فهو لم يتحقق بعد، وإما هو الأجزاء السابقة المأتي بها فهي غير مجدية؛ لأن صحتها ثابتة قطعاً - سواء قلنا : بأنها عبارة عن مطابقتها للأمر المتعلق بها، أم ترتب الآثار عليها - لأنها باقية على ما وقعت عليه على وجه لو انضم إليها تمام ما يعتبر في الكل حصل الكل^(١). انتهى ملخصه.

أقول : هذا الإشكال إنما لو قلنا : بأن الأجزاء السابقة لم تقيّد بقيد، وأنها أخذت لا بشرط، فإنها حينئذٍ صحيحة دائماً ، غاية الأمر أن الاستدبار - مثلاً - مانع عن ضم باقي الأجزاء اللاحقة؛ لأن الأجزاء اللاحقة أخذت بشرط لا، ومقيدة بعدم المانع.

وأما لو قلنا : بأن جميع أجزاء الصلاة حتى السابقة مقيدة بعدم الفقهية - مثلاً - إلى آخر الصلاة - كما هو الظاهر - فلا يرد عليه ما ذكره رحمته، وحينئذٍ لو شك في قاطعية الزيادة أو مانعيتها، فاستصحب الصحة التأهيلية بمكان من الإمكان لولا

إشكال المُشْتَبِهَة.

فتلخص : أن الأصل في جانب الزيادة هو عدم البطلان.

مقتضى الروايات الواردة في جانب الزيادة

وأما الروايات الواردة في المقام فمنها : رواية أبي بصير عن الصادق عليه السلام أنه قال : (من زاد في صلاته فعلية الإعادة)^(١).

وروى زرارة وبكير إنا أعين عن أبي جعفر عليه السلام قال : (إذا استيقن أنه زاد في صلاته المكتوبة لم يعتد بها، واستقبل صلاته استقبالاً إذا كان قد استيقن يقيناً)^(٢)، ورواها الكليني عن زرارة في أبواب الركوع بزيادة لفظة «ركعة»^(٣)، وغيرها من الأخبار مثل قوله عليه السلام : (لا تقرأ في المكتوبة بشيء من العزائم، فإن السجود زيادة في المكتوبة)^(٤).

والكلام هنا يقع في مقامين :

الأول : في بيان المراد من الزيادة المبطله، وأنها بم تتحقق.

الثاني : ملاحظة النسبة بين هذه الروايات وبين رواية (لأتعد الصلاة إلا من خمسة)^(٥).

١ - تهذيب الأحكام ٢ : ١٩٤ / ٧٦٤، وسائل الشيعة ٥ : ٣٣٢، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ١٩، الحديث ٢.

٢ - الكافي ٣ : ٣٥٤ / ٢.

٣ - الكافي ٣ : ٣٤٨ / ٣، وسائل الشيعة ٥ : ٣٣٢، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ١٩، الحديث ١.

٤ - الكافي ٣ : ٣١٨ / ٦، وسائل الشيعة ٤ : ٧٧٩، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب ٤٠، الحديث ١.

٥ - الفقيه ١ : ١٨١ / ١٧، تهذيب الأحكام ٢ : ١٥٢ / ٥٩٧، وسائل الشيعة ٤ : ٩٣٤، كتاب الصلاة، أبواب الركوع، الباب ١٠، الحديث ٥.

أمّا المقام الأول : فلا إشكال في أنّه لا تتحقّق الزيادة فيما لو زاد أحد أجزاء الصلاة لا بعنوان الجزئية لها؛ وإن كان المزيد من سنخ أجزاء المزيد عليه، وحينئذٍ فهل يكفي في صدقها وتحققها ما إذا قصد عنوان الجزئية للصلاة، والمزيد من سنخ أجزائها كالقراءة ونحوها، أو لا يكفي ذلك، بل لابدّ مضافاً إلى ذلك من صدق الصلاة على الزائد كالركعة والركعتين؟

فذهب شيخنا الأستاذ الحائري رحمته إلى الأخير، وأنّ المقدّر في قوله: (من زاد في صلاته) لفظ الصلاة، نظير ما لو قيل: «زاد الله في عمرك»؛ حيث إنّهُ يصدق العمر على المزيد^(١).

أقول : ما ذكره إمّا يصحّ في البسائط، كالقيام والقعود والزمان ونحوه، فإنّه لابدّ في صدق الزيادة من صدق عنوان المزيد عليه على الزائد، وليس كذلك في المركّبات كالصلاة، فإنّه لا ريب في صدق الزيادة في الصلاة فيما لو أتى بركوع زائد بقصد الجزئية للصلاة، بل بعض المركّبات لا يتوقّف صدق الزيادة فيها على أن يكون الزائد من سنخ المزيد عليه، كما لو زاد على المعجون المركّب من عدّة أجزاء شيئاً آخر من غير سنخ أجزائها. نعم لابدّ في صدق الزيادة في الصلاة من سنخية المزيد لأجزائها مع قصد عنوان الجزئية.

وعلى هذا فيشكل قوله عليه السلام : (لا تقرأ في المكتوبة بشيء من العزائم، فإنّ السجود زيادة في المكتوبة)، فإنّه لا يقصد بهذا السجود عنوان الجزئية للصلاة، وقد عرفت توقّف صدق الزيادة عليه مع حكمه عليه السلام بأنّه زيادة في المكتوبة.

وتفصّل شيخنا الحائري رحمته عن هذا الإشكال : بأنّه يستفاد من قوله عليه السلام : (فإنّ السجود زيادة في المكتوبة) أنّ الصلاة مقيدة بعدمه بنحو الإطلاق، كما قيّدت

بعدم القهقهة - مثلاً - ولهذا تصدق الزيادة عليه ولو مع عدم قصد الجزئية^(١). وفيه : أنَّ مجرد اعتبار عدم شيء في الصلاة لا يوجب صدق الزيادة عليه، كالقهقهة ونحوها من القواطع إذا صدرت من المصلي لا بعنوان الجزئية للصلاة، بل الصلاة مقيدة بعدمها ويصدق عليها عنوان القاطع.

وبالجملة : على فرض تقييد الصلاة بعدم السجدة فهي مبطلنة للصلاة لذلك، لا لصدق الزيادة عليها، والإشكال إنما هو في حكمه عليها بأنها زيادة. فنقول : على فرض صحة هذه الرواية سنداً والعمل بها لابد من الاقتصار على موردها، ولا يتعدى عنه - أي إلى غير السجدة - لما عرفت من اعتبار قصد الجزئية للصلاة في صدق الزيادة.

فتلخص : أنَّ قوله : (من زاد ...) إلى آخره، إنما يشمل ما إذا كان المزيّد من سنخ أجزاء المزيد عليه والإتيان به بقصد الجزئية للصلاة. وفي قبال هذه الرواية رواية زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: (لا تُعَاد الصلاة إلا من خمسة: الطهور، والوقت، والقبلة، والركوع، والسجود. ثم قال عليه السلام: القراءة سنّة، والتشهد سنّة، ولا تنقض السنّة الفريضة)^(٢).

فقد يقال : إن هذه الرواية لا تشمل - بل لا يعقل شمولها - لصورة العمد في جانب الزيادة والنقيصة؛ لمنافاتها لجعل الجزئية والشرطية - كما هو المعروف - لكن ليس كذلك، فإنّه يمكن أن تكون هناك مصلحة في الواقع ملزمة في الصلاة التامة الأجزاء والشرائط، ومصلحة أخرى ناقصة قائمة بالصلاة بدون السورة؛ بحيث لو أتى بالصلاة لا مع السورة يستوفي تلك المصلحة الناقصة، ولا يمكن معه استيفاء

١ - كتاب الصلاة، المحقق الحائري : ٣١٣.

٢ - الفقيه ١ : ٢٢٥ / ٨، تهذيب الأحكام ٢ : ١٥٢ / ٥٩٧، وسائل الشيعة ٤ : ٧٧٠، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب ٢٩، الحديث ٥.

المصلحة التامة، ولا يتأفي ذلك ترتب العقاب على ترك السورة عمداً، فلا إشكال عقلي في شمول حديث (لا تُعاد) لصورة العمد.
ولكن الإنصاف أنه منصرف عن صورة العمد.
وهل يشمل صورة الجهل بالموضوع المركب أو البسيط والجهل بالحكم ونسيانه، أو لا؟

فيه خلاف : فذهب شيخنا الأستاذ - في أبواب الخلل - إلى انصرافه عن تلك الصور واختصاصها بالخلل الحاصل بالسهو والنسيان للموضوع، ومهد لبيانته مقدمتين:

الأولى : أن ظاهر (لا تُعاد) هي الصحة الواقعية، وأنها مصداق واقعي للصلاة المأمور بها، ويؤيده الأخبار الواردة في نسيان سورة الفاتحة حتى ركع، وحكمه ^(١) فيها بتمامية الصلاة^(١)، وقد قررنا إمكان تخصيص الساهي بتكليف خاص بما لا مزيد عليه.

الثانية : أن الظاهر من الصحيحة : أن الحكم إنما هو بعد الفراغ من الصلاة، وإن أبيت ذلك فلا بد من تخصيصها بما إذا لم يمكن تدارك المتروك، كمن نسي القراءة، ولم يذكر حتى ركع، فلا يصح الاستناد إليها؛ لجواز الدخول في الصلاة فيما لو شك في جزئية شيء للصلاة، بل إنما تدل على صحة الصلاة فيما إذا دخل في الصلاة، وقصد امتثال الأمر الواقعي باعتقاده، ثم تبين له الخلل بشيء من الأجزاء والشرائط، فالعائد الملتفت خارج عن مصب الرواية، كالشاك في جزء من الأجزاء بأنحائه، فإن مرجع ذلك إلى قواعد آخر لابد من مراعاتها حتى يجوز الدخول في الصلاة، فلا يجوز للشاك في وجوب الفاتحة - مثلاً - الدخول في الصلاة تاركاً لها

١ - الكافي ٣ : ٣٤٧، باب السهو في القراءة، وسائل الشيعة ٤ : ٧٦٩، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب ٢٩.

بقصد الامتثال مستدلاً بقوله ﷺ: (لاتعاد الصلاة إلا من خمسة...).

نعم لو اعتقد عدم وجوب شيء أو شرطيته، أو كان ناسياً لحكم شيء من الجزئية والشرطية، يمكن توهم شمول الصحيحة له، وعدم وجوب الإعادة عليه. لكن يدفعه ما ذكرناه في المقدمة الأولى: من أن ظاهر الصحيحة الحكم بصحة العمل واقعاً، ومقتضاه عدم جزئية المتروك أو شرطيته، ولا يعقل تقييد الجزئية والشرطية بالعلم بهما؛ بحيث لو علم بعدمهما بالجهل المركب خرج عن الجزئية والشرطية.

نعم يمكن ذلك على نحو التصويب الذي ادّعى الإجماع على خلافه؛ بمعنى أن المجعول الواقعي هو المركب التامّ الثابت لكل واحد من المكلفين، ولكن نسيان الحكم أو الغفلة عنه أو القطع بعدمه بالجهل المركب، يصير سبباً لحدوث مصلحة في الناقص على حدّ المصلحة في التام^(١). انتهى.

أقول: ليس معنى (لاتعاد) أن الصلاة الناقصة تامة، بل معناها ومفادها؛ بملاحظة قوله ﷺ في ذيلها: (القراءة سنة، والتشهد سنة، ولا تنقض السنة الفريضة)؛ أن هذا النقصان لا يوجب فساد الصلاة، ولا خللاً فيها يوجب الإعادة، لا أن صلاته تامة لأجل عدم جزئية الجزء المتروك أو شرطيته حال النسيان أو الجهل، فعدم وجوب الإعادة إنما هو لأجل استيفائه المصلحة الناقصة، التي لا يمكن معه تدارك المصلحة التامة، وحينئذٍ فلا إشكال عقلي في المقام، والشاك الملتفت إلى شكّه في الابتداء يمكن له الشروع في الصلاة؛ التفاتاً إلى حديث الرفع أو الاستصحاب ونحوهما من القواعد والأصول، فلو انكشف الخلاف بعد الصلاة أو بعد التجاوز عن المحلّ يشمل حديث (لاتعاد)، وليس المراد شروع الجاهل البسيط في الصلاة اعتماداً على حديث (لاتعاد)؛ ليرد عليه ما ذكره.

فتلخص: أنه لا إشكال عقلي في شمول الحديث لجميع الأقسام المذكورة. وإن أراد أنه منصرف عن صورة الجهل بالحكم أو الموضوع ونسيان الحكم عند العرف والعقلاء، فهو ممنوع.

نعم هو منصرف عن صورة العمد، مع أن ما ذكره وادّعاه ليس انصرافاً، بل هو تقييد للحديث، وهو يحتاج إلى دليل عقلي أو نقلي، وقد عرفت عدم الدليل العقلي، وكذلك النقلي؛ لأن الإجماع الذي نُقل في المقام - على عدم شمول الحديث للجاهل - لم تتحققه، ولم تثبت حجّيته، ومع عدم الدليل لا وجه لتقييد إطلاق الحديث.

ثم إنّه هل يشمل الحديث الزيادة في الصلاة عن سهو، أو أنه يختص بالنقيصة فقط؟

وجهان ذكرهما الأستاذ الحائري رحمته وقال:

إن المنشأ للوجه الأول: أن الزيادة مرجعها إلى النقيصة؛ لأنّ عدمها معتبر في الصلاة، وإلا لا يعقل إيجابها للبطلان، فعلى هذا يقتضى العموم عدم الإعادة لكل نقص حصل في الصلاة؛ سواء كان بترك ما اعتبر وجوده، أم بإيجاد ما اعتبر تركه. ومنشأ الوجه الثاني: انصرافه إلى ترك الوجوديات، وأمّا العدميات المعتبرة في الصلاة فلا يشملها، وهو الأقوى، وحينئذٍ فإن ثبت عموم يدلّ على إبطال الزيادة مطلقاً لم يكن الحديث حاكماً عليه^(١). انتهى.

وفيه: أن المتبادر من الرواية أن كلّ نقص حاصل من قبل هذه الخمسة فهو يوجب الإعادة؛ سواء كان بالزيادة أم النقيصة، وأنّ كلّ نقص حاصل بسبب غيرها من الأجزاء سهواً فهو لا يوجب الإعادة؛ سواء كان بالزيادة أم بالنقيصة، وعدم تصوّر الزيادة في بعض هذه الخمسة في الخارج، مثل الطهور والوقت والقبلة، لا يوجب

عدم شمولها لزيادة ما يتصور فيه الزيادة كالركوع والسجود.
هذا في المقام الأول.

النسبة بين حديثي (من زاد) و(لا تعاد)

وأما الكلام في المقام الثاني : وهو بيان النسبة بين حديث (من زاد في صلاته...) إلى آخره، وبين حديث (لا تعاد)، وقد عرفت أن خبر (من زاد في صلاته...) يشمل جميع أقسام الزيادة عمداً وسهواً وجهلاً من الأركان وغيرها، لكن لا يشمل أقسام النقيصة.

نعم قد يتوهم عدم شموله للزيادة العمدية، ولكنه واضح الفساد. إلا أن رواية (لا تعاد) - كما عرفت - منصرفة عن صورة العمد، ولكنها تعم الزيادة والنقيصة معاً. وحينئذٍ فالكلام : إما في ملاحظة النسبة بين حديث (من زاد) وبين الجملة المستثناة منه بعد خروج المستثنى ؛ لأن له ظهوراً مستقلاً مغايراً لظهور الجملة المشتملة على الاستثناء.

وإما بينه وبين مجموع المستثنى والمستثنى منه؛ بدعوى أن للمجموع منهما ظهوراً واحداً؛

فعلى الأول : فالنسبة بينهما العموم من وجه؛ لعدم شمول (من زاد) للنقيصة وشموله للعمد من الأركان وغيرها.

وأما المستثنى منه في (لا تعاد) مع لحاظ خروج المستثنى، فلا يشمل العمد والأركان الخمسة، ويشمل النقيصة، فيتعارضان في الزيادة السهوية غير الخمسة، فإن مقتضى (من زاد) هو بطلان الصلاة بزيادة مثل القراءة والأذكار الواجبة سهواً، ومقتضى خبر (لا تعاد) عدم بطلانها بذلك.

وعلى الثاني : فإما أن نقول بشمول من زاد لصورة العمد، أو لا؛ إما لعدم تعقل

الزيادة عمداً؛ لأنها متقومة بقصد عنوان الجزئية بها، ولا يتأتى ذلك القصد من المكلف الملتفت، وإما لأنَّ العبد الذي هو بصدد امتثال أمر المولى لا يصدر منه الزيادة في المأمور به عمداً.

فإن قلنا بالأول - أي شمول (من زاد) لصورة العمد - فبينهما العموم من وجه أيضاً؛ لأنَّ خبر (لاتعاد) - بناءً على أنَّ مجموعه جملة واحدة لها ظهور واحد - بمنزلة القضية المرددة المحمول، وكأنَّه عليه السلام قال: «الصلاة تُعاد في صورتها الزيادة والنقيصة في هذه الخمسة، ولا تعاد في غيرها فيهما»، وخبر (من زاد) يشمل العمد والسهو على الفرض في الأركان وغيرها، ولا يشمل النقيصة، فمورد افتراق خبر (من زاد) هو الزيادة العمدية، ومورد افتراق (لاتعاد) النقيصة مطلقاً، ويتصادقان ويتعارضان في الزيادة السهوية في غير الخمسة.

وأما لو قلنا بعدم شمول (من زاد) لصورة الزيادة العمدية، فبينهما العموم المطلق؛ لأنَّ خبر (لاتعاد) أعم وأشمل من خبر (من زاد)؛ لعدم شمول خبر (من زاد) للنقيصة، وخبر (لاتعاد) يشملها أيضاً.

إذا عرفت ذلك نقول: بناءً على أنَّ بينهما العموم من وجه فقد ذهب الشيخ الأعظم عليه السلام إلى أنَّ خبر (لاتعاد) حاكم على حديث (من زاد)^(١)، وتبعه في ذلك بعض من تأخَّر عنه^(٢).

وقال شيخنا الحائري رحمه الله: إنه لا وجه لحكومته عليه^(٣).

وهذا هو الحقّ مع قطع النظر عن الجهات التي يشتمل عليها خبر (لاتعاد)؛

١ - فرائد الأصول: ٢٩٣ سطر ١٢.

٢ - أوفق الوسائل: ٣٨٤ سطر ٣٥ فرائد الأصول ٤: ٢٣٨ - ٢٣٩، نهاية الدراية ٢: ٢٩٤ سطر ٨.

٣ - درر الفوائد: ٤٩٤.

لما سيأتي - إن شاء الله تعالى - من أن الحكومة تفتقر إلى اللسان، وأنه لابدّ فيها من أن يكون الدليل الحاكم ناظراً إلى الدليل المحكوم، وشارحاً ومفسراً له، ومتصرفاً في موضوعه بالتوسعة أو التضييق، أو في محموله، أو في بعض الأمور المتقدمة أو المتأخرة عنه، كالتصرف في علته، وخبر (لاتعاد) وإن كان كذلك بالنسبة إلى أدلة الأجزاء والشرائط، ولكنه ليس كذلك بالنسبة إلى حديث (من زاد في صلاته)، فإنّهما نظير «أكرم العلماء، ولا تكرم الفساق»؛ في أنّهما في عرض واحد وفي رتبة واحدة بالإثبات والنفي، فكأنه عليه السلام قال: «أعد الصلاة بالزيادة السهوية»: «لأتعدها بها في مورد الاجتماع».

ولكن يشتمل خبر (لاتعاد) على جهات يمكن أن يقال بتقديمه أو حكومته على حديث (من زاد) لأجلها؛ من حيث التعليل المذكور في ذيلها، وهو (أنّ السُنّة لاتنقض الفريضة)، ومن حيث استثناء الخمسة، فإنّهما يوجبان قوّة ظهوره، فيقدّم على خبر (من زاد)، بل يمكن أن يقال: إنّ خبر (من زاد) ليس إلّا مجرد الحكم بالإعادة، وأمّا خبر (لاتعاد) فهو مشتمل على علّة الحكم، ففيه تصرف في سلسلة العلل، وأنّ علّة الإعادة غير متحقّقة في غير الخمسة، وحينئذٍ فلا يبعد أن يقال بتقديم خبر (لاتعاد) عليه بملاحظة هذه الجهات، كما لا يبعد أن يقال: إنّ المتبادر عند العرف والعقلاء إذا عُرض الخبران عليهم، وسيأتي أنّ ملاك التعارض هو التنافي بين مدلوليّ الدليلين عند العرف والعقلاء.

هذا، ولكن يشكل الحكم بتقديم خبر (لاتعاد)؛ لاستلزامه التخصيص الأكثر - المستهجن - في خبر (من زاد)، وعدم بقاء مورد له إلّا الركوع والسجود سهواً، وأمّا العمد فهو قليل جداً، فلا بدّ أن يلتزم بتقدير لفظة ركعة إلى من زاد في صلواته ركعة في خبر (من زاد)، كما ذكره شيخنا الحائري رحمته.

ويمكن أن يقال: حيث إنّ لم يذكر المتعلّق في خبر (من زاد)، واحتمل أن

المقدّر لفظة «جزء» أو «ركناً» أو «ركعة»، فالقدر المتيقّن هو الأخير، أو يتصرّف في خبر (لاتعاد) إمّا بما نسب إلى المشهور : من عدم شموله لصورة العمد والجهل بالموضوع والحكم واختصاصه بالسهو الموضوعي أو نسيانه، وما عداه فهو مشمول لخبر (من زاد)، وإمّا بأنّ حديث (من زاد) نصّ في مدلوله ومفاده، أو أنّ ظهوره قويّ، وخبر (لاتعاد) ليس كذلك حتّى أنكر بعضهم شموله للزيادة، لا للوجه العقليّ المذكور، بل لأجل قرينة الخمسة المستثناة، وعدم تصوّر الزيادة في بعضها، فيحمل الظاهر على النصّ أو الأظهر عند التعارض بالعرض، فيمكن استناد المشهور إليه لذلك.

هذا كلّ بالنسبة إلى خبر (من زاد).

وأما نسبة (لاتعاد) إلى خبر زرارة عن أبي جعفر عليه السلام : (إذا استيقن أنّه زاد في صلاته المكتوبة استقبل صلاته استقبلاً)، كما نقل «الوافي» عن الكليني^(١) والشيخ عليه السلام في كتابيه بدون لفظة «ركعة»^(٢) ولكن نقلها في «الوسائل» عن الكافي والشيخ عليه السلام بإضافة زيادة «ركعة»^(٣)، وكذلك المجلسي في «مرآة العقول» في باب السهو في الركوع^(٤)، والقدر المتيقّن الثابت هو زيادة الركعة؛ بملاحظة اختلاف النسخ في زيادة لفظة «ركعة» وإسقاطها، مع الاطمئنان بأنّها رواية واحدة، وبملاحظة أنّ احتمال النقيصة في النسخ أقرب من احتمال الزيادة؛ لاحتياجها إلى مؤونة زائدة، مع أنّ الظاهر التفات الكليني عليه السلام وتوجّهه إلى لفظة «الركعة» فيها؛ ولذا ذكر الرواية في باب زيادة الركوع، فلا يصحّ الأخذ بإطلاقها في النسخ التي أسقط فيها لفظ

١ - الوافي ٨ : ٩٦٤ / ٢٥ .

٢ - تهذيب الأحكام ٢ : ١٩٤ / ٧٦٣، الاستبصار ١ : ٣٧٦ / ١ .

٣ - وسائل الشيعة ٥ : ٣٣٢، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ١٩،

الحديث ١ .

٤ - مرآة العقول ١٥ : ١٨٧ / ٣ .

«الركعة»: لاحتياجه إلى إثبات تعددهما، فلا حجية لها على إبطال الزيادة مطلقاً. ثم لو فرضنا أنها رواية مستقلة مطلقة فهي لا تشمل صورة العمد، فتدلّ على أنه من زاد في صلاته بغير عمد، واستيقن ذلك، فعليه الإعادة ولو كان جاهلاً بسيطاً؛ اعتماداً على القواعد والأصول، وحينئذٍ بينه وبين خبر (لاتعاد) عموم من وجه، ويأتي فيه جميع التفاصيل المتقدمة في مقام بيان النسبة بين خبر (لاتعاد) وبين حديث (من زاد)، وما تقدّم من علاج التعارض بينهما. نعم ادّعي الإجماع على بطلان الصلاة بزيادة الركن سهواً، فالعمد كذلك لو تمّ الإجماع.

ثم إن الميرزا النائيني رحمته - بعد ما ذكر المناط في تحقّق الزيادة وصدقها - قال: ولكن يمكن أن يقال: إن المقدار الذي يستفاد من قوله عليه السلام: (إن السجود زيادة في الفريضة): هو صدق الزيادة على الفعل الذي لا يكون له حافظ وحدة، ولم يكن بنفسه من العناوين المستقلة، وأمّا إذا كان المأتيّ به في أثناء الصلاة من العناوين المستقلة بنفسها، كما لو أتى المكلف بصلاة أخرى في أثناء صلاة الظهر - مثلاً - فالظاهر أنه لا يندرج في التعليل؛ لأنّ السجود والركوع المأتيّ بهما لصلاة أخرى لا دخل لهما في صلاة الظهر، ولا يصدق على ذلك أنه زيادة في صلاة الظهر.

ويؤيد ذلك - بل يدلّ عليه - ما ورد في بعض الأخبار: أنه لو ضاق وقت صلاة الآيات، وخاف المكلف لو أخرها إلى أن يفرغ من الصلاة اليومية فوت وقتها، صلّى الآيات في أثناء صلاة اليومية، ولا يجب عليه استئنافها بعد الفراغ من صلاة الآيات، بل يبني عليها ويتمّها^(١)، وليس ذلك إلّا من جهة عدم عدّ ذلك زيادة في صلاة الفريضة اليومية، وحينئذٍ فيمكن التعدي عن مورد النصّ إلى عكس المسألة،

١ - تهذيب الأحكام ٣: ١٥٥ / ٣٣٢ و ٢٩٣ / ٨٨٨، وسائل الشيعة ٥: ١٤٧، كتاب الصلاة،

أبواب صلاة الكسوف والآيات، الباب ٥، الحديث ٣ و ٤.

وهو ما لو تضيّق وقت اليوميّة في أثناء صلاة الآيات وخاف فوتها، فيصليّ اليوميّة في أثناء صلاة الآيات، ولا تبطل بذلك؛ لأنّ بطلانها: إمّا لأجل الزيادة، وإمّا لأجل فوت الموالاة.

أمّا الزيادة فالمفروض عدم صدقها على ما له عنوان مستقلّ، وأمّا فوت الموالاة فلا ضيرّ فيه إذا كان لأجل تحصيل واجب أهمّ، وعلى هذا يبتني جواز الإتيان بسجديّ السهو من صلاة في أثناء صلاة أخرى إذا سها المكلف عنهما في محلّهما، وتذكّر بعدما شرع في صلاة أخرى^(١). انتهى.

أقول: وفيه مواقع للنظر:

الأوّل: أنّ ما ادّعاه من أنّه إذا كان للزيادة عنوان مستقلّ فكذا، وإن لم يكن له عنوان مستقلّ فكذا، فهو مجرد دعوى لا شاهد عليها، والتعليل في الرواية - بأنّ السجود زيادة في الفريضة - لا يدلّ على مدّعاه، فإنّ السجود لقراءة العزائم أيضاً له عنوان مستقلّ لا ارتباط له بالفريضة، وليس من شؤون الصلاة؛ لأنّ السجود أيضاً حافظ للوحدة، غاية الأمر وجوبه مسبّب عن قراءة العزيمة.

الثاني: ليس لسجديّ السهو عنوان مستقلّ، بل هما تبع للصلاة الأولى، فعلى ما ذكره لا بدّ من إبطالهما للصلاة التي وقعتا فيها.

الثالث: ما استدلّ به لما ذكره من الرواية فإنّها ليست هي كما ذكره، بل الروايات وردت في عكس ما ذكره، وبعضها صريحة في أنّه لو كان مشتغلاً بصلاة الآيات، وخاف فوت اليوميّة، يأتي باليوميّة في أثناء صلاة الآيات، ثمّ يبيّن على ما مضى من صلاة الآيات، وحينئذٍ فلا يصحّ التعديّ منه إلى عكسه؛ لاحتمال أنّ ذلك إنّما هو لأجل خصوصيّة في صلاة الآيات ليست في غيرها.

التنبيه الثاني : هل تشمل أدلة الأجزاء والشرائط لحال العجز والاضطرار ؟

لو علم بجزيئية شيء أو شرطيته أو مانعيته للصلاة، وشك في أنها بنحو الإطلاق حتى في حال العجز والاضطرار، فيسقط الصلاة لو تعدد الإتيان بالجزء أو الشرط، أو اضطر إلى إيجاد المانع أو القاطع، أو أنها مختصة بحال الاختيار، فيجب الإتيان بباقي الأجزاء والشرائط عند عروض تلك الأعذار.

تحرير محل النزاع

ولابدّ أولاً من تنقيح محطّ البحث ومحل النقض والإبرام، فنقول :
قد يفرض الإطلاق في دليل المركّب وعدم الإطلاق في دليل الأجزاء، وقد يفرض العكس، وقد يفرض الإطلاق في دليل كليهما، وقد يفرض عدم الإطلاق لهما. أمّا الفرض الأول : فهو خارج عن محلّ الكلام، كما لو قيل : «الصلاة لا تترك بحال»، فإنّ إطلاقه يرفع الشكّ في المقام؛ لأنّ معنى الإطلاق هو أنّها مأمور بها سواء تمكّن الإتيان بجميع أجزائها، أم لم يتمكّن من بعضها، والمفروض صدق الصلاة على الفاقدة لهذا الجزء الغير المقدور، بناءً على القول بالأعمّ، فيجب الإتيان بها، أي بقيّة الأجزاء.

وكذلك الفرض الثاني : فإنّه أيضاً خارج عن محلّ الكلام؛ لأنّ إطلاق دليل الجزء يرفع الشكّ مع إهمال دليل المركّب، فيسقط وجوب المركّب؛ لعدم التمكن من الجزء أو الشرط.

وأما الفرض الثالث : فقد يكون دليل المركّب حاكماً على إطلاق دليل الجزء، مثل حكومة قوله : (الصلاة لا تترك بحال) على نحو قوله : (الركوع فريضة،

والسجود فريضة)، وقد يكون بالعكس، وأن إطلاق دليل الجزء حاكم على إطلاق دليل المركب، مثل حكومة (لا صلاة إلا بطهور)^(١) أو (إلا بفاتحة الكتاب)^(٢)، أو (من لم يقم صلبه)^(٣) على قوله: (الصلاة لا تترك بحال)، فضلاً عن مثل قوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ﴾^(٤) ونحوه؛ لنفي الأول موضوع الثاني.

فذكر الميرزا النائيني والعراقي رحمتهما : أن إطلاق أدلة الأجزاء حاكم على إطلاق أدلة المركب نحو حكومة القرينة على ذي القرينة، فإن تقديم القرينة على ذي القرينة ليس من قبيل تقديم الأظهر على الظاهر؛ بل لأجل حكومته عليه، وما نحن فيه كذلك^(٥).

وفيه أولاً: أنه قد تقدّم : أن الحكومة تحتاج إلى لسان خاص ليس في القرينة، فلو فرض الشك، واشتبهت القرينة مع ذيها، فلم يعلم أن «يرمي» في «رأيت أسداً يرمي» قرينة على إرادة الرجل الشجاع من «الأسد» أو العكس مع تساوي ظهورهما، فلا سبيل لنا فيه إلى تعيين القرينة؛ لتقدّم ظهورها على الآخر. وهذا دليل على أن تقدّم القرينة ليس من باب الحكومة، بل الغالب في مناهة تقديم القرينة على ذيها هو الأظهرية، فيحمل الظاهر على الأظهر، كما في «رأيت أسداً في الحمام». وثانياً: قياس ما نحن فيه بمسألة القرينة وذي القرينة مع الفارق؛ للفرق بين

١ - الفقيه ١ : ٣٥ / ١، دعائم الإسلام ١ : ١٠٠، وسائل الشيعة ١ : ٢٥٦، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ١، الحديث ١.

٢ - عوالي اللآلي ١ : ١٩٦ / ٢ و ٢ : ٢١٨ / ١٣، مستدرك الوسائل ٤ : ١٥٨، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب ١، الحديث ٥ و ٨.

٣ - الفقيه ١ : ١٨٠ / ١٦، وسائل الشيعة ٤ : ٦٩٤، كتاب الصلاة، أبواب القيام، الباب ٢، الحديث ١ و ٢.

٤ - الإسراء (١٧) : ٧٨.

٥ - فوائد الأصول ٤ : ٢٥٠، نهاية الأفكار ٣ : ٤٤٧.

المقيس والمقيس عليه، فإن القرينة متصلة بذاتها، بخلاف المفروض فيما نحن فيه. والحق ما تقدّم: من أنّه قد يكون دليل الأجزاء حاكماً على إطلاق دليل المركّب، وقد يعكس، فهذا الفرض أيضاً خارج عن محلّ الكلام هنا.

فالبحث والكلام في المقام متمحّض فيما لا إطلاق لواحد من دليلي المركّب والأجزاء وإيهامهما، أو مع إطلاقهما وعدم حكومة أحدهما على الآخر.

ونقل الميرزا النائيني رحمته عن الوحيد البهبهاني رحمته: التفصيل بين ما إذا كانت الجزئية أو الشرطية مستفادة من قوله: (لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب) و (لا صلاة إلا بطهور)، وبين الاستفادة من مثل قوله: (اسجد في صلاتك) أو (لا تصلّ في الحرير)، وأمثال ذلك من النواهي والأوامر الغيريّة، ففي الأوّل يسقط الأمر بالمقيّد عند تعذّر القيد دون الثاني.

ووجهه أولاً: بأنّ الأمر الغيريّ المتعلّق بالجزء أو الشرط مقصور بحالته التمكنّ منهما؛ لاشتراط كلّ خطابٍ وتكليفٍ بالقدرة على متعلّقه، فيسقط الأمر بالقيد عند عدم التمكنّ منه، ويبقى الأمر بالباقي الفاقد للقيد على حاله، وهذا بخلاف القيدية المستفادة من مثل قوله: (لا صلاة إلا بطهور) أو (بفاتحة الكتاب)، فإنّه لم يتعلّق فيه أمر بالفاتحة والطهور حتّى يشترط فيهما القدرة عليهما، بل إنّما استفيد قيدية الطهور والفاتحة بلسان الوضع لا التكليف؛ لأنّ معناه لا تصحّ الصلاة بدون الفاتحة والطهور، ولازم ذلك سقوط الأمر بالصلاة عند تعذّرها أو تعذّر أحدهما؛ لعدم تمكّن المكلف من إيجاد الصلاة الصحيحة.

ثمّ قال: هذا غاية ما يمكن أن يوجّه به كلامه رحمته.

وأورد عليه أولاً: أنّ القدرة إنّما تعتبر في الخطابات النفسية؛ لأنّها تتضمن الطلب المولوي والبعث الفعلي نحو المتعلّق، فإنّ العقل يستقلّ بقبح تكليف العاجز فيها، وأمّا الخطابات الغيريّة المتعلّقة بالأجزاء والشرائط، فيمكن أن يقال: إنّ مفادها

ليس إلا الإرشادَ وبيانَ دَخلِ متعلّق الخطاب الغيريّ في متعلّق الخطاب النفسي، ففي الحقيقة تكون لخطابات الغيريّة في التكاليف وفي باب الوضع بمنزلة الأخبار؛ لا تتضمّن بعثاً وتحريكاً لإرادة المكلف حتّى تقتضي القدرة على المتعلّق.

وثانياً؛ لو سلّم أنّ الخطابات الغيريّة في التكاليف متضمّنة للبعث والتحريك، فلا إشكال في أنّه ليس في آحاد الخطابات الغيريّة ملاك البعث المولوي، وإلاّ خرجت عن كونها غيريّة، بل ملاك البعث المولوي قائمٌ بالمجموع، فالقدرة أيضاً إنّما تعتبر في المجموع، لا في الآحاد، وتعدّر البعض يوجب سلب القدرة عن المجموع، ولازم ذلك سقوط الأمر بالمجموع، لا خصوص ذلك البعض^(١). انتهى.

وتبعه المحقّق العراقي^(٢) في عدم الفرق بينهما.

أقول : يمكن أن يقال : إنّ نظر الوحيد البهبهاني^(٣) إلى غير ما ذكره من التوجيه لكلامه، فإنّ الظاهر أنّ منشأ تفصيله : هو أنّ في مثل : (لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب) خصوصيّة ليست في مثل «اسجد في صلاتك»، وهي أنّ لسان (لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب) لسان نفي موضوع الأمر النفسي مع عدم الفاتحة، وهو لسان الحكومة، بخلاف مثل (اسجد في صلاتك) ونحوه، فإنّ الأوّل حاكم على خبر (لاتعاد)، دون الثاني، فليس الوجه للتفصيل الذي ذكره هو ما أفاده، فلا يرد عليه الإشكال المذكور.

ثمّ إنّ الإشكال الذي ذكره أولاً غير صحيح؛ لما تقدّم: من أنّ الأوامر والنواهي مستعملة دائماً في البعث والزجر مطلقاً؛ نفسيةً أو غيريّة، مولويةً أو إرشادية، وإنّما الاختلاف في الأغراض والدواعي، فإنّ الغرض من البعث والزجر: إمّا محبوبيّة الفعل ومبغوضيّةه الذي تعلّق به بالذات، وإمّا لغرض الإرشاد إلى أنّ

١ - فوائد الأصول ٤ : ٢٥١ - ٢٥٣ .

٢ - نهاية الأفكار ٣ : ٤٤٦ - ٤٤٨ .

متعلقه جزء أو شرط أو مانع، وعلى أي تقدير هما مستعملان في البعث والزجر، فكما لا يمكن توجيه الأمر النفسي إلى العاجز، كذلك الأمر الغيري. اللهم إلا أن يقال : إن الهيئة في الأمر الغيري مستعملة في غير البعث، وهو الإخبار، وهو كما ترى.

فتلخص من جميع ما ذكر: أن محط البحث هو صورة عدم وجود الإطلاق في دليلي الأجزاء والمركب، أو وجوده فيهما مع عدم حكومة أحدهما على الآخر، ولم يقدّم دليل اجتهدائي على تقديم أحدهما على الآخر، مع قطع النظر عن علاج التعارض.

مقتضى البراءة العقلية

ثم إن المكلف قد يكون عاجزاً في ابتداء زمان التكليف والبلوغ عن الإتيان بالمأمور به إلى آخر الوقت، وقد يطرأ عدم التمكن بعد تمكنه منه في الابتداء. وعلى الثاني : إما أن يطرأ القدرة والعجز في واقعة واحدة، كما لو يتمكن المكلف في أول الوقت من فعل الصلاة تامة الأجزاء والشرائط، ثم طرأ العجز بعد ذلك.

وإما في واقعيتين، كما إذا كان قادراً على ذلك في أمس، وطرأ العجز في اليوم الحاضر.

فهل القاعدة تقتضي البراءة في جميع هذه الفروض والأقسام، أو الاشتغال كذلك، أو التفصيل بينهما ؟

الحق هو الأول : أمّا في القسم الأول - وهو ما إذا لم يتمكن في أول الوقت - فللشك في توجيه التكليف بالصلاة التامة، وكذلك القسم الثالث - أي فرض التمكن والعجز في واقعيتين - فإنه في أول الوقت شك في توجيه التكليف بالباقي بعد العجز

عن الصلاة التامة؛ لأن لكل وقت من الأوقات الخمسة وكذلك لكل يوم تكليفاً خاصاً مستقلاً.

وهذا ممّا لا كلام فيه.

وإنّما الكلام في القسم الثاني، وهو المفروض تمكّنه في ابتداء الظهر - مثلاً - على الإتيان بالصلاة التامة الأجزاء والشرائط، ثم طرأ العجز عن بعض الأجزاء والشرائط، والحقّ فيه أيضاً البراءة؛ وذلك فإنّ المكلف وإن كان عالماً بتوجّه التكليف بالتأمّ في أوّل الوقت المفروض تمكّنه فيه منه، ويعلم بعدمه عند العجز وعدم القدرة، ولكنّه يشكّ في توجّه التكليف بالناقص عند العجز، ولا يعلم به مع علمه بعدم تكليفه بالتأمّ للعجز، ويشكّ في تكليفه بالناقص عند العجز، وهو مجرى البراءة.

ولكن قد يقال: إنّ هذا الفرض بمنزلة الشكّ في القدرة، فكما يجب الاحتياط في صورة الشكّ في القدرة على الامتثال مع العلم بالتكليف، فكذلك في ما نحن فيه. ويدفعه: أنّ ما نحن فيه عكس ذلك؛ لأنّ في صورة الشكّ في القدرة يعلم بالتكليف، كالتكليف بإنقاذ الغريق، ويشكّ في القدرة على الامتثال، والعقل يحكم فيه بوجوب الاحتياط فيه والاختبار، بخلاف ما نحن فيه، فإنّ العجز وعدم القدرة على امتثال التكليف بالتأمّ معلوم، ويشكّ في التكليف بالناقص المقدور، وأنّه غير معلوم.

وأما ما أفاده في «الدرر» في وجه وجوب الإتيان بالناقص: من أنّه يعلم بتوجّه التكليف إليه، فإن لم يأت بالناقص المقدور لزم المخالفة القطعية^(١).

ففيه: أنّه إن أراد بالتكليف المعلوم: هو التكليف بالتأمّ في صورة القدرة عليه المعلوم تفصيلاً، فهو معلوم السقوط مع العجز عن التأمّ، والتكليف بالناقص المقدور

مشكوك فيه.

وإن أراد العلم الإجمالي فليس هنا علم إجمالي؛ لتلزم مخالفته القطعية.
فالحق: أنه مجرى البراءة العقلية عن وجوب الناقص؛ لأنه شك في
التكليف به.

مقتضى البراءة الشرعية

وأما البراءة الشرعية المستندة إلى حديث الرفع ونحوه، فهي أيضاً لا تنفد في
إثبات التكليف بالناقص، مع عدم الإطلاق في دليلي المركب والأجزاء وإيهامهما،
كالإجماع ونحوه، فإن غاية ما يتضمنه حديث الرفع هو رفع جزئية الجزء المتعذر
أو شرطية شرطه كذلك، وأما إثبات التكليف بالباقي الناقص فليس من شؤون
حديث الرفع، والمفروض عدم الإطلاق في دليل المركب ليشمل صورة العجز عن
الجزء؛ حتى يتمسك به لإثبات التكليف بالباقي الناقص، فمقتضى البراءة الشرعية
عدم وجوبه.

نعم لو ثبت الإطلاق في دليل المركب، أمكن التمسك به لإثبات وجوب
الباقي بعد حكومة حديث الرفع على دليل جزئية الجزء حين التعذر، وليس رفعها
خلاف الامتنان أيضاً، بل رفع الجزئية حينئذ موافق للامتنان، وأما وضع الباقي
فليس مستنداً إلى حديث الرفع؛ ليلزم منه خلاف المنة.

وهذا نظير رفع الحرج في حديث عبد الأعلى فيمن عثر، فوقع ظفره، فجعل
في إصبعه مرارة؛ بقوله ﷺ: (يُعرف هذا وأشباهه من كتاب الله عز وجل ﴿مَا جَعَلَ
عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^(١) امسح عليه^(٢)، فإن الظاهر أن المراد هو الاستناد

١ - الحج (٢٢) : ٧٨ .

٢ - الكافي ٣ : ٣٣ / ٤، تهذيب الأحكام ١ : ٣٦٣ / ١٠٩٧، الاستبصار ١ : ٧٧ / ٣، وسائل

والإحالة على قوله تعالى: ﴿وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾^(١)، لا إلى نفي الحرج، فإن آية نفي الحرج لا ترفع إلّا وجوب المسح على البشرة، ولا تتضمن وجوب المسح على المرارة، بل هو مستند إلى إطلاق آية ﴿وَامْسَحُوا﴾. فما أفاده الشيخ الأعظم رحمته - من أنه عليه السلام أحال معرفة ذلك إلى آية نفي الحرج^(٢) - ممنوع. ولو استشكل على الاستدلال برفع «ما اضطرّوا إليه» بما أشرنا إليه سابقاً: من أن المضطرّ إليه هو الترك لا الفعل، فهو إنّما يرد بالنسبة إلى الجزء والشرط المتعذّرين، لا بالنسبة إلى المانع والقاطع، مضافاً إلى شمول «ما لا يطيقون» للجميع.

التمسك بالاستصحاب لإثبات وجوب باقي الأجزاء

وربما يتمسك لإثبات وجوب الباقي الفاقد للجزء أو الشرط المتعذّرين بالاستصحاب، وقرّر بوجوه لا يخلو جميعها عن الإشكال:

الأول: استصحاب أصل الوجوب الجامع بين النفسي والغيري بعد تعذّر الجزء أو الشرط، فإنّ الوجوب كان متيقّناً قبل عروض العجز عن الجزء، وبعد طروّه وإن علم بارتفاع هذا الفرد من الوجوب الغيريّ المتعلّق بالباقي، لكن يشكّ في حدوث وجوب نفسيّ آخر للباقي مقارناً لارتفاع الأوّل، فيستصحب أصل الوجوب الجامع مع قطع النظر عن كونه نفسيّاً أو غيريّاً، فيجب الإتيان بالباقي^(٣).

الثاني: استصحاب بقاء الوجوب الضمني المتعلّق بالباقي؛ للعلم به قبل

→ الشيعة ١: ٣٢٧، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ٣٩، الحديث ٥.

١ - المائدة (٥): ٦.

٢ - فرائد الأصول: ٢٩٦ سطر ٢١.

٣ - أنظر فرائد الأصول: ٢٩٤ سطر ٦، وكفاية الأصول: ٤٢٠، ونهاية الأفكار ٣: ٤٤٩.

عروض التعذر في ضمن وجوب الكلّ، وهو وإن ارتفع قطعاً بارئاً لرفع الوجوب النفسي المتعلق بالكلّ بعد عروض التعذر، لكن يحتمل حدوث وجوب نفسي آخر متعلق بالباقي حين ارتفاع الأوّل، والمراد استصحاب أصل الوجوب، لا الوجوب النفسي الخاص^(١).

ولكن يرد على هذين الوجهين من الاستصحاب ما تقدّم سابقاً: من أنّه يعتبر في الاستصحابات الموضوعية ترتّب أثر شرعيّ على المستصحب، أو كون المستصحب نفسه حكماً شرعيّاً، والجامع بين الوجوب النفسي والغيري أو الضمني والنفسي ليس كذلك، فإنّه ليس أمراً مجعولاً شرعيّاً؛ لأنّ المجعول هو الوجوب النفسي أو الغيري، لا الكلّي الجامع بينهما، فإنّه أمر انتزاعيّ منتزع من أفراد المجعولة، ولا يترتّب عليه أيضاً أثر شرعيّ، مضافاً إلى أنّ الجامع الحقيقيّ بين المعاني الحرفيّة غير معقول - كما حُقّق في محلّه - بل الجامع بينها معنىّ عرضيّ اسميّ منتزع من هذا وذاك.

مع أنّه على فرض تسليم ثبوت الوجوب الغيري للأجزاء، فهو لكلّ واحد من أجزاء المركّب، لا لمجموع الأجزاء؛ لتوقّف المركّب على كلّ واحد منها، فليس لمجموع هذه الأجزاء وجوب غيريّ حتّى يستصحب، وأمّا استصحاب وجوب هذا وذاك فهو مقطوع الارتفاع، والمراد إثبات الوجوب النفسي للباقي.

الثالث: استصحاب شخص الوجوب النفسي المتعلّق بالصلاة - مثلاً - بدعوى أنّ الموضوع - أي الأجزاء العشرة - وإن لم يكن باقياً عقلاً بتعذر بعض الأجزاء، لكنّه باقٍ عرفاً، فيقال: إنّ هذه الأجزاء التسعة هي التي تعلّق بها الوجوب، فالأصل بقاؤه؛ للشكّ فيه من جهة احتمال دخالة الجزء المتعذر في الوجوب، كما

هو الشأن في جميع موارد الاستصحابات، كما في استصحاب عدالة زيد^(١). وفيه : أنَّ القضية المتيقّنة والموضوع في مثل استصحاب العدالة هو الهوية الشخصية الخارجية، وهي باقية حقيقةً في ظرف الشكِّ، وإنّما الشكُّ لأجل زوال حالة احتمال دخالتها فيه، وإلاّ فالموضوع لم يتبدّل حقيقةً، بخلاف العناوين والمفاهيم الكلّية، فإنّ عنوان الفرس - مثلاً - بقيد أنّه عربيّ يُغيّر الفرس مع قيد الأعجمي - مثلاً - لعدم انطباق أحدهما على الآخر، ولذا لو باعه كذلك، فأقبضه ما ليس فيه هذا القيد، فإنّه لا يوجب الخيار مع صحة البيع، بخلاف ما لو باع الفرس الخارجي بشرط العريّة، فانكشف كونه عجميّاً، فإنّ له الخيار؛ لبقاء المبيع وصدقه، وإنّما المتخلّف شرطه وقيده، بخلاف الأوّل، ولذلك يكون جميع قيود العناوين الكلّية مقوّمات.

وبالجملة : فرق بين العناوين الكلّية وبين الهويّات الشخصية الخارجية، وما نحن فيه من قبيل الأوّل، فالصلاة بقيد أنّها مع السورة تغاير الصلاة بدونها عقلاً وعرفاً، والمعلوم وجوبه هو الأوّل، والمشكوك فيه هو الثاني، فلا تتّحد القضية المتيقّنة مع المشكوك.

مضافاً إلى أنّ جريان الاستصحاب في مثل عدالة زيد أو كُرّيّة الماء أو نجاسة الماء المتغيّر بعد زوال التغيّر بنفسه، إنّما هو لأجل احتمال عدم دخل الصفة الزائلة - أي التغيّر في المثال الأخير - في البقاء ودخلها في الحدوث فقط، ولهذا لا إشكال في جريان الاستصحاب فيها، بخلاف ما نحن فيه؛ لأنّ الإرادة كانت متعلّقة بعشرة أجزاء - مثلاً - ومع تعدّد بعضها لبقاء لها بشخصها، فهي مقطوعة الارتفاع، والمحتمل هو حدوث حكم آخر للباقى، فهذا الاستصحاب من قبيل استصحاب القسم الثالث من أقسام الاستصحاب الكلّي، لا القسم الأوّل.

١ - أنظر نهاية الدراية ٢ : ٢٩٧ سطر ١٩ .

الرابع: أنَّ الأمر المتعلق بالصلاة المركبة من الأجزاء المتعددة منبسط على جميع أجزائها، فإذا تعذر بعضها يشك في بقاء الوجوب المتعلق بالباقي وعدمه وسقوطه رأساً، فيستصحب، ولا يحتاج حينئذٍ إلى دعوى التسامح في بقاء الوجوب، ولا في بقاء الموضوع؛ لأنَّ المقصود هو استصحاب نفس الوجوب المتعلق بالباقي بالانبساط حقيقة، وبقاء الموضوع أيضاً حقيقة، وإنما احتمل ارتفاع وجوب الباقي بارتفاع وجوب الجزء المتعذر^(١).

وفيه: أولاً: أنَّ القول بانبساط الوجوب على الأجزاء لا يرجع إلى معنى محصل صحيح؛ لأنَّه إن أُريد منه: أنَّ الأمر المتعلق بالطبيعة يدعو إلى الأجزاء الكثيرة فهو صحيح، فإنَّ المطلوب الملحوظ أمر وحداني؛ أي الأجزاء في لحاظ الوحدة، والملحوظ - أي ما تعلق به الأمر - وإن كان هو الصلاة لا الأجزاء، لكن ليست حقيقة الصلاة إلا عبارة عن تلك الأجزاء، فالأمر المتعلق بالصلاة يدعو إلى أجزائها، وحينئذٍ فلامعنى للاستصحاب المذكور؛ لأنَّه ليس هنا إلا أمر واحد ووجوب واحد متعلق بأمر واحد مركب، ينعدم بانعدام كل واحد من أجزائه، ولا يعقل دعوة الأمر بالكل إلى الباقي من الأجزاء بعد تعذر بعضها، وليس هنا أوامر متعددة ووجوبات عديدة بعدد الأجزاء، فإنَّ الأمر لا يدعو إلا إلى ما تعلق به، وهو المركب، ولا يعقل دعوته إلى غير ما تعلق به، وحينئذٍ فالتكليف الأول مرتفع قطعاً بتعذر الجزء، والمحتمل حدوث تكليف آخر متعلق بالباقي، فهو من قبيل القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي.

ومن هنا يظهر ما في قياس المحقق العراقي رحمته ما نحن فيه باليباض الشديد؛ حيث إنَّه يمكن استصحاب بقاء شخصه مع زوال بعض مراتبه؛ للفرق بينهما^(٢)؛

١ - أنظر فوائد الأصول ٤: ٥٥٩ - ٥٦٠.

٢ - نهاية الأفكار ٣: ٤٥١ - ٤٥٢.

حيث إنّ شخص البياض موجود في الخارج بجميع مراتبه مع تبدّلها، والإرادة والبعث والطلب ليست كذلك إذا تعلّقت بالمجموع، فإنّها تستفي بانتفاء بعض المجموع قطعاً.

وإن أريد الانبساط الحقيقي، فانبساط الإرادة على الأجزاء تابع للإرادة المتعلّقة بالمجموع، ويدور معها وجوداً وعدماً، ومع عدمها وانتفائها تنتفي الإرادة المنبسطة على الأجزاء؛ لعدم استقلالها، فلا يعقل انبساط الإرادة على الأجزاء مع انتفاء هذه الإرادة.

هذا كلّه في مقتضى الأصول .

مقتضى قاعدة الميسور

وأما قاعدة الميسور المستندة إلى النبويّ والعلويّين المرويّات في عوالي اللآلي عن النبيّ ﷺ : (إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم)^(١)، وعن عليّ عليه السلام : (الميسور لا يسقط بالمعسور) و (ما لا يُدرك كلّ لا يُترك كلّ)^(٢)، فهذه الروايات ضعيفة السند، ولكن ذكر الشيخ رحمه الله وغيره: أنّ ضعفها منجر بعمل الأصحاب بها^(٣).

وفيه: أنّ عملهم بها غير ثابت، وأما حكمهم في باب الصلاة فلم يُعلم استنادهم فيه إلى هذه الأخبار، فلعلّه لأجل مُسلميّة ذلك عندهم في الصلاة؛ لأنّها لا تترك بحالٍ، ولذا ذكر النراقي رحمه الله: أنّه لم يثبت تمسك متقدّمي الأصحاب بها^(٤).

١ - عوالي اللآلي ٤ : ٥٨ / ٢٠٦ .

٢ - عوالي اللآلي ٤ : ٥٨ / ٢٠٥ و ٢٠٧ .

٣ - فرائد الأصول : ٢٩٤ سطر ١٦ ، نهاية الأفكار ٣ : ٤٥٥ ، درر الفوائد : ٥٠٠ .

٤ - عوائد الأيام : ٢٦٢ .

وبالجملة : لم يثبت حجّة تلك الروايات.

وأما الكلام في دلالتها :

أما الأولى : فمع قطع النظر عن صدرها الذي نقله في «الكفاية»^(١)، فلا إشكال في أن لفظ الشيء مطلق يعمّ الكلّي ذات الأفراد والكلّ ذات الأجزاء، ولكن قوله: (فأتوا منه) هل يصلح قرينة على اختصاصه بالمركبّ ذي الأجزاء، وعدم شموله للكلّي ذي الأفراد، لأجل ظهور كلمة «من» في التبويض الذي لا يصدق إلا في المركبّ ذي الأجزاء؟

والحقّ إمكان الاستدلال بها لما نحن فيه مع قطع النظر عن صدرها؛ لأنها إما مختصّة بالمركبّ ذي الأجزاء، كما في ما نحن فيه، أو يعمّه والكلّي ذا الأفراد؛ لعدم احتمال اختصاصه بالكلّي ذي الأفراد، فإنه ليس معنى كون لفظة «من» للتبويض أنّها مستعملة فيه بالمعنى الاسمي؛ ليلزم التجوّز في استعمالها في إرادة بعض أفراد الكلّي، كما لو قيل: «إذا أمرتكم بالعتق فأتوا منه ما استطعتم»، أو «إنّ الحوالة من البيع» ونحو ذلك؛ باعتبار إرادة معنى آخر مصحّح لاستعمال لفظة «منه» فيه، كاعتبار تقطيع عدّة من أفراد الكلّي - أي الطبيعة - أو أجزاء المركبّ، بل هي ظاهرة في إرادة بعض أجزاء المركبّ - أي الكلّ - ولا أقلّ من إرادة الأعمّ منه ومن الكلّي ذي الأفراد، لكنّه مع قطع النظر عن صدرها، وأما بملاحظة صدرها؛ وهو ما روي من أنّه خطب رسول الله ﷺ، فقال: (إنّ الله كتب عليكم الحج).

فقام عكاشة - وروي سراقه بن مالك - فقال: أفي كلّ عام يارسول

الله ﷺ؟

فأعرض عنه حتّى عاد مرتين أو ثلاثاً.

فقال رسول الله ﷺ: (ويحك وما يؤمنك أن أقول: نعم، والله لو قلت: نعم، لوجبت،

ولو وجبت ما استطعتم، ولو تركتم لكفرتم، فاتركوني ماتركتكم، فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم، فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه^(١)، فهو قرينة على أن المراد هو الكلّي ذي الأفراد، فسياق الرواية يدلّ على عدم إرادة الكلّ ذي الأجزاء.

ودعوى : أن المورد لا يكون مخصّصاً، فلا يوجب تخصيص الرواية بالكلّي ذي الأفراد فقط وعدم شموله للكلّ ذي الأجزاء.

مدفوعة : بأنّه إنّما يصحّ فيما إذا لم يكن المورد قرينة على الاختصاص، كما في (لاتنقض اليقين بالشك)، فإنّ صدره الوارد في مورد خاصّ - وهو الوضوء - لا يوجب تخصيصه به وعدم استفادة الكبرى الكلّيّة منه، ولكن ما نحن فيه ليس كذلك، فإنّ إعراض النبي ﷺ أولاً وثانياً عن جواب السائل، ثمّ قوله : (إذا أمرتكم) ظاهر في أنّه لمكان حكم العقل بكفاية الإتيان بفرد واحد - من الطبيعة المأمور بها - في تحقّق الامتثال، وعدم وجوب الإتيان بمصاديق آخر منها؛ لعدم الحجّة عليه، فوجوب باقي الأفراد والمصاديق يحتاج إلى البيان والدليل، وهذا الحكم العقليّ إنّما هو في الكلّي ذي الأفراد، وأمّا الكلّ ذو الأجزاء فليس فيه هذا الحكم العقليّ.

فتلخص : أنّ دعوى : أنّ المراد هو الأعمّ ووجوب الإتيان بكلّ ما يستطاع من أفراد الكلّي وأجزاء الكلّ، خلاف سياق الرواية.

وأما قوله عليه السلام : (الميسور لا يسقط بالمعسور) ففيه أربعة احتمالات بحسب بدو النظر :

الأول : أنّ الطبائع الميسورة المتعلقة للأمر لا تسقط بالمعسورة منها.

الثاني : أنّ الحكم الميسور لا يسقط عن الذمّة بالحكم المعسور.

١ - مجمع البيان ٣ : ٣٨٦ ذيل الآية ١٠١ من سورة المائدة، بحار الأنوار ٢٢ : ٣١ الباب ٣٧.

الثالث : أنَّ الحكم لا يسقط عن موضوعه .

الرابع : أنَّ الموضوع الميسور لا يسقط عن الموضوعية بالمعسور منه .
والمتعين هو الاحتمال الأول .

توضيح ذلك : أنَّ السقوط يتوقف في صدقه على أمرين : أحدهما ثبوته أولاً ،
وثانيهما أنَّ السقوط إنما يستعمل في مكان مرتفع ولو اعتباراً .

وحينئذ نقول : إنَّ للطبيعة بعد تعلق الأمر بها نحو ثبوت في الذمة واستقرار
في العهدة عرفاً ، فيقال : «إنَّ الصلاة - مثلاً - على عهدتي» ، قال تعالى : ﴿وَلِلَّهِ عَلَى
النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾^(١) ، فكأنه دينٌ ثابت على عهدة الناس ، وثبوتها في الذمة هو
عين ثبوت أجزائها فيها ، واعتبرت الذمة مكاناً مرتفعاً ، وحينئذ لو أريد أنَّ الميسور
من الطبيعة المأمور بها لا تسقط عن الذمة بالمعسور منها ، لا يلزم منه خلاف ظاهر
أصلاً ، وليس المراد ثبوته بالأمر الأول ؛ لأنَّه مرتفع قطعاً بتعذر بعض أجزاء الطبيعة ،
بل المراد كشف ذلك عن تعلق حكم آخر بالميسور واقعاً بعد تعذر الجزء ، أو لأنَّ
ذلك إخبارٌ في مقام الإنشاء ؛ أي إنشاء ثبوته في العهدة .

فحاصل المعنى : أنَّ الحكم الأول المتعلق بالمجموع ، وإن انتفى بتعذر الجزء ،
وسقطت الطبيعة بمجموع أجزائها عن الذمة ، لكن الميسور منها - وهو باقي الأجزاء
- باق في الذمة بتعلق أمرٍ آخر بها مقارناً لارتفاع الأول .

وأما الاحتمالات الثلاثة الأخر فهي خلاف الظاهر :

أما الاحتمال الثاني : فلاحتياجه إلى تقدير لفظ «الحكم» ، مضافاً إلى أنَّ
حكم الميسور تبع لحكم الكل ، والمفروض انتفاء حكم الكل ، فيتبعه حكم الباقي .
ومنه يظهر مرجوحية الاحتمال الثالث ؛ لما ذكر في الاحتمال الثاني ، وكذلك
الاحتمال الرابع ، مضافاً إلى أنَّه يعتبر ثبوت الحكم على الموضوع وسقوطه عنه ، لا

العكس.

ثم إنه لا يعتبر العهدة والذمة في المندوبات عرفاً، بل تختص بالواجبات،
وحينئذ فالرواية لا تعمّ المندوبات، فيستفاد الوجوب منهم.

ولا يرد عليه : أنه إن أريد منها مطلق الرجحان فلا تنفيذ المطلوب من وجوب
الباقى، وإن أريد منها الوجوب لزم وجوب المندوبات.

وذكر المحقق الخراساني والعراقي والميرزا النائيني عليهم السلام : أن معناها أن
الميسور بما له من الحكم لا يسقط بالمعسور^(١)، وجعله بعضهم^(٢) نظير قوله عليه السلام :
(لا ضرر ولا ضرار)^(٣)، وبعضهم نظير الاستصحاب، فكما أن قوله عليه السلام : (لا تنقض
اليقين بالشك)^(٤) يعمّ الواجبات والمستحبات، كذلك قوله : (الميسور لا يسقط
بالمعسور) يعمّهما^(٥).

وأشار الشيخ الأعظم عليه السلام إلى إشكال على ذلك والجواب عنه.
وحاصل الإشكال : أنه فرق بين الاستصحاب وبين ما نحن فيه؛ لأن مفاد
(لا تنقض) هو الحكم بعدم نقض ما تعلّق به اليقين سابقاً، وبترتيب الآثار أو البناء
على البقاء، فيشمل الواجب والمندوب، بخلاف ما نحن فيه الذي فرض فيه ثبوت
حكم وحدانيّ لطبيعة وحدانيّة، فلا يحتمل بقاؤه بعد تعدّد بعض الأجزاء؛ لامتناع
بقاء الحكم المتعلّق بالمركب بتعدّد جزئه؛ لانتفاء المركّب بتعدّد جزئه، وإنما

١ - كفاية الأصول : ٤٢١، فوائد الأصول ٤ : ٢٥٥، نهاية الأفكار ٣ : ٤٥٧.

٢ - كفاية الأصول : ٤٢١.

٣ - الكافي ٥ : ٢٩٣ / ٦، وسائل الشيعة ١٢ : ٣٦٤، كتاب التجارة، أبواب الخيار، الباب ١٧،
الحديث ٤.

٤ - الكافي ٣ : ٣٥١ / ٣، وسائل الشيعة ٥ : ٣٢١، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في
الصلاة، الباب ١٠، الحديث ٣.

٥ - فوائد الأصول ٤ : ٢٥٥، نهاية الأفكار ٣ : ٤٥٧.

المحتمل حدوث حكم آخر متعلق بالباقي، فلا يصح أن يقال: لا يسقط الحكم المتعلق بالمجموع بتعذر بعض الأجزاء، فإن الحكم الأول قد سقط قطعاً.

وحاصل جوابه تتبع عن هذا الإشكال : هو أنه لا فرق بين الوجوب النفسي والغيري لدى العرف والعقلاء، فيعتبرون عن وجوب باقي الأجزاء: أن وجوبها باق، وعن عدمه: بأنه مرتفع كما في الاستصحاب^(١).

وزاد أستاذنا الحائري تتبع : أن الموضوع بعد تعذر الجزء أيضاً باق في نظر العرف، فلا يفرقون بين الصلاة مع السورة، وبينها مع عدمها، فوجوب فاقدة السورة يُعدّ بقاء وجوب واجدها عرفاً^(٢).

أقول : كيف يحكم العرف بذلك، مع حكمهم بأن وجوب الكل نفسي ووجوب الأجزاء غيري؟! مع أن هذا ليس ممّا يرجع فيه إلى العرف، بل الموارد التي يرجع فيها إلى العرف موارد خاصة ينزل بعض الإطلاقات عليها، مثل ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(٣) ونحوه.

نعم يمكن أن يقال : إن قوله : (الميسور لا يسقط بالمعسور) إمّا إخبار عن أن تعذر الجزء لا يوجب سقوط وجوب الباقي باعتبار تعلق حكم آخر به، وإمّا إنشاء للحكم بالوجوب له، وعلى أيّ تقدير فلو اعتبر في المندوبات أيضاً عهدة كالواجبات، مع عدم إرادة أن الميسور لا يسقط بما له من الحكم - إن واجباً فنحو الوجوب، وإن ندباً فنحو الاستحباب - لا بد أن يراد منه مطلق الرجحان، فلا يدلّ حينئذٍ على وجوب باقي الأجزاء.

وأما قوله عليه السلام : (ما لا يدرك كله لا يترك كله) فلا ريب في شمول الموصول

١ - فرائد الأصول : ٢٩٤ سطر ٢٢.

٢ - درر الفوائد : ٤٩٩.

٣ - البقرة (٢) : ٢٧٥.

لجميع المركبات الواجبة والمستحبة، وإنما الإشكال في شموله للطبائع الكلية ذات الأفراد، والظاهر عدم شموله لها؛ لأن إرادتها تفتقر إلى عناية زائدة. وأما ما أفاده الشيخ الأعظم رحمته : من عدم شمول الموصول للمندوبات بقريئة ظهور جملة (لا يترك) في الوجوب، كما أنها قريئة على عدم إرادة المباحات والمكروهات^(١).

ففيه : أن عدم إرادة المباحات والمكروهات والمحرمات إنما هو بقريئة جملة (ما لا يدرك)؛ لأن الدرك إنما يطلق فيما كان للفعل مطلوبة ذاتية أو مصلحة، فإذا كان الإنسان بصدد الإتيان به فممنعه عنه مانع، يقال: إنه لم يدرك ذلك، ولا يطلق ذلك عند عدم الإتيان بالمباح والمكروه والحرام، فهذه الثلاثة خارجة عن موضوع القضية؛ أي جملة (ما لا يدرك)، لا بقريئة «لا يترك»، فلا إشكال في شمول الموصول للمندوبات أيضاً.

نعم قوله عليه السلام : (لا يترك) ظاهر في الإلزام، فيدور الأمر بين الأخذ بظهور الصدر وطرح ظهور الذيل في الوجوب، وبين العكس وإخراج المندوبات عن الموصول، وليس هنا ضابط كلي في تقديم أحدهما على الآخر، بل الموارد مختلفة، فقد يرجح ظهور الصدر على ظهور الذيل، وقد يعكس، ولكن الغالب أن الصدر قريئة على التصرف في الذيل؛ لأنه دفع، وعكسه رفع، والدفع أهون من الرفع.

والحاصل : أنه يمكن أن يعم الموصول المندوبات.

فالإنصاف : عدم ثبوت إرادة الوجوب منها، ولا أقل من احتمال إرادة مطلق الرجحان.

ثم إن في لفظ «الكل» في الموضعين احتمالات بحسب بدو النظر:

١ - فرائد الأصول : ٢٩٥ سطر ١٢.

الأول : أن المراد كل واحد من أجزاء المركب بنحو الاستغراق في الموضعين.

الثاني : أن المراد منه مجموع الأجزاء فيهما.

الثالث : أن المراد بالأول الاستغراق ، وبالثاني مجموع الأجزاء.

الرابع : عكسه.

ولكن التأمل والنظر يقتضي استحالة الاحتمال الثاني والثالث:

أما الثاني : فلأنّ درك المجموع متقوم بدرك جميع الأجزاء، وعدم دركه عبارة عن تركه الذي يتحقق بترك بعض الأجزاء، ومرجع النهي عن ترك مجموع الأجزاء إلى وجوب الإتيان بمجموعها، فيصير حاصل المعنى على هذا التقدير: ما لا يدرك مجموعته بتعدّد بعض أجزائه لا يترك مجموعته ويجب الإتيان بمجموعه، ولا معنى له.

وأما الثالث : وهو أن يراد بالأول الكل الاستغراقي، وبالثاني مجموع الأجزاء، فلأنّ مفاده حينئذٍ : ما لا يدرك كلّ واحد من أجزائه بتعدّد بعضها، يجب الإتيان بمجموع أجزائه، وهو أيضاً محال.

وأما الاحتمال الأول : وهو أن يراد بالأول الاستغراقي في الأجزاء في كليهما، فهو مبني على الاختلاف المتقدم بين الشيخ الأعظم وبين صاحب الحاشية على المعالم الشيخ محمد تقي رحمته في أنّ مفهوم قوله عليه السلام : (إذا بلغ الماء قدر كثر لم ينجسه شيء)^(١) هو الإيجاب الكلي، أي أنّه إذا لم يبلغ قدر كثر ينجسه كلّ شيء، كما اختاره الشيخ رحمته^(٢)، أو الإيجاب الجزئي؛ أي أنّه لو لم يبلغ قدر الكثر ينجسه شيء، كما هو مختار صاحب الحاشية^(٣).

١ - وسائل الشيعة ١: ١١٧، كتاب الطهارة، أبواب الماء المطلق، الباب ٩.

٢ - الطهارة، الشيخ الأنصاري : ٤٩ سطر ٢٦، مطارح الأنظار : ١٧٤ سطر ٣١.

٣ - هداية المسترشدين : ٢٩١ سطر ٢٧.

فعلى الأول فهو أيضاً ممتنع فيما نحن فيه، ولذا ذكر الشيخ رحمته : أنه لا معنى له في المقام؛ لأن مفاده حينئذٍ أنه لو لم يمكن الإتيان بهذا وذاك وجب الإتيان بهما. وعلى الثاني : فهو ممكن - كما هو الحق - لأن النفي حينئذٍ بقوله : (لا يترك) متعلق بالكلية؛ لأن مرجعه حينئذٍ لا يترك جميعه، بل يترك بعضه؛ أي المتعذر، ولذا قالوا: إن «ليس كل» سور للسالبة الجزئية^(١)، وهو المتبادر إلى الذهن والفهم أيضاً. وأما الاحتمال الأخير فهو أيضاً ممكن.

ثم إن المعروف في قاعدة الميسور اعتبار أن يعدّ المعسور معسوراً لذلك الميسور، والمراد أنه يعتبر صدق عنوان «الكل» على المعسور في وجوب الإتيان به، كالوضوء مع تعذر المسح على اليسرى - مثلاً - بخلاف ما لو تعذر ما سوى المسح على اليسرى، فإنه لا يصدق الوضوء على المسح على اليسرى فقط، والدليل على ذلك هو ظاهر الروايات الثلاث، فإن قوله: (إذا أمرتكم بشيء) ظاهر في أن المراد : إذا أمرتكم بطبيعة فأتوا منها بمصدق مستطاع منها، فإن لها أفراداً عرضية، وهي الأفراد الكاملة التامة الأجزاء والشرائط، وأفراداً طولية، كالكمال والناقص والانتقص، فيدلّ على وجوب الإتيان بالفرد الناقص لو تعذر الكامل، لكن لا بدّ أن يصدق على المأتي به عنوان تلك الطبيعة.

لكن تقدّم أن لفظة «ما» مصدرية زمانية بقرينة صدر الرواية، وحينئذٍ فلا تدلّ على ما ذكر.

وأما قوله: (ما لا يدرك كله ...) إلى آخره، ففيه احتمالان :

أحدهما : أن «ما» كناية عن الطبيعة، والمعنى حينئذٍ : ما لا يدرك من الطبائع المأثور بها بكليتها فلا تترك بالكلية، وحينئذٍ فتدلّ على المطلوب المذكور؛ لأن

١ - شرح المنظومة (قسم المنطق) : ٤٨ سطر ١٦، الحاشية على تهذيب المنطق ، المولى عبدالله : ٦٩ سطر ١١ .

الدرك والترك متعلقان بالطبيعة، فلا بد أن تصدق الطبيعة على الباقي.
 ثانيهما: أن المراد: ما لا يدرك كله ومجموعه، لا يُترك جميع أجزائه، وعليه
 فلا تدل على المطلوب؛ لأنه يصدق على كل واحد من الأجزاء أنه جزء المركب ولو
 جزءاً يسيراً، كالشاهد فقط بالنسبة إلى الصلاة، وحيث إن الظاهر هو هذا الاحتمال
 الثاني فهي لا تدل على المطلوب؛ أي اعتبار صدق الطبيعة على الباقي.
 وأما قوله: (الميسور...) إلى آخره، ففيه أربع احتمالات:

الأول: أن المراد: أن الطبيعة الميسور - أي مصداقها الميسور - لا تسقط
 بتعسر مصداقها الآخر.

الثاني: أن المراد: أن الميسور من أجزاء الطبيعة المأمور بها لا يسقط بتعسر
 بعض أجزائها الآخر.

الثالث: أن المراد الميسور من الطبيعة المأمور بها لا يسقط بمعسورية بعض
 أجزائها.

الرابع: أن الميسور من الأجزاء لا يسقط بالمعسور من الطبيعة.
 ودلالته على ما ذكر موقوفة على أن يراد بالميسور نفس الطبيعة المأمور
 بها؛ سواء أريد بالمعسور نفس الطبيعة أيضاً، أم أجزاؤها، فلا بد أن يصدق عنوان
 الطبيعة على الميسور الناقص.

وأما بناءً على الاحتمالين الآخرين وهما أن يراد بالميسور الأجزاء؛ سواء
 أريد بالمعسور أيضاً الأجزاء، أو نفس الطبيعة، فلا تدل على المطلوب.
 هذا بحسب التصور.

وأما بحسب التصديق ومقام الاستظهار فهي مجملة من حيث الاحتمالات
 المذكورة لا ظهور لها في بعضها، والقدر المتيقن هو ما ذكره: من اعتبار صدق
 عنوان المعسور على الميسور؛ بأن يعد الباقي معسوراً لذلك الميسور عرفاً.

تذنيبان :

الأول : لا إشكال في أن المناط في تشخيص الميسور وتمييزه هو نظر العرف والعقلاء في الموضوعات العرفية، وأمّا الموضوعات الشرعية فهل المناط فيه نظرهم أيضاً، أو نظر الشرع؟ وجهان .

وتظهر الثمرة في أنه قد يكون ما ليس ميسوراً عرفاً ميسوراً شرعاً بتخطئته للعرف، وهو مبني على أن يراد بالميسور الطبيعة أو إدراك المصلحة، فعلى الأول فالمناط هو نظرهم، فقد يعدّ الناقص من مركّب من ميسور ذلك العنوان المعسور، ويطلق عليه عنوان المأمور به، كما لو تعذّر المسح على اليسرى، فإنّه يطلق عنوان الوضوء على الباقي عندهم، وأنّه وضوء ناقص عند العرف، وقد لا يطلق عندهم عنوان المأمور به على المأتي به الميسور، كما لو تعذّر أفعال الوضوء إلاّ المسح على اليسرى - مثلاً - فإنّه لا يطلق عليه الوضوء عندهم.

وعلى الثاني فالمناط هو نظر الشارع؛ لعدم إحاطتنا بالمصالح والمفاسد الواقعية، ولا يدركها إلاّ الشارع المقدّس.

الثاني : قد يقال بخروج موارد كثيرة عن تحت قاعدة الميسور بالتخصيص؛ بحيث ربما يوجب الاستهجان لكثرتة^(١).

والحقّ خلافه، فإنّه لم يخرج منها إلاّ موارد نادرة، فإنّ الصلاة داخلّة تحتها بلا إشكال وكذلك الحجّ مع حفظ الأركان، ولذا يجب على من لم يقدر على الطواف بنفسه أن يطاف به بحمله، وكما إذا لم يدرك اختياري الوقوفات، فإنّه يكفي الاضطراري منها، وكذلك الوضوء، بل الطهارات الثلاث والزكاة والخمس.

نعم الصوم خارج عنها تخصّصاً، فإنّه عنوان بسيط لا تركّب فيه، وأمّا الأكل

والشرب ونحوهما من مبطلاته، فليس له ميسور ومعسور حتى تشملته القاعدة،
وحينئذ فلا يلزم التخصيص المستهجن.
نعم لو أريد بالميسور الأجزاء أمكن القول بلزوم خروج كثير من الموارد،
ولكن قد عرفت أنَّ المراد منه الطبيعة واعتبار الثبوت في العهد.

الفصل التاسع

في شرائط الاحتياط والبراءة

المقام الأول

في الاحتياط

أمّا الاحتياط ، فقد يقال : إنّه يعتبر فيه عدم إمكان تحصيل العلم التفصيلي بالواقع، أو عدم استلزامه التكرار في العمل، فلو أمكن تحصيل العلم التفصيلي بالتكليف الواقعي والامتنال التفصيلي، فلا يحسن الاحتياط، بل لا يجوز، فلا بدّ هنا من دفع الإشكالات التي أوردوها في المقام.

قد يقال بأنّه لا يتحقّق الامتنال بالاحتياط مطلقاً؛ لعدم تحقّق عنوان الطاعة معه؛ وذلك لأنّ الامتنال ليس عبارة عن مجرد الإتيان بما هو الواقع كيفما اتّفق، بل لابدّ من صدق عنوان الإطاعة عليه في العبادات، وصدقها موقوف على أن يكون الانبعاث عن أمر المولى وبعثه الواقعي بالذات، وفي صورة الاحتياط ليس كذلك^(١).

ونقول توضيحاً للإشكال : إنَّ الإطاعة غير معقولة حتَّى في صورة العلم التفصيلي بالتكليف؛ لأنَّ المكلف لا ينبعث عن الأمر الواقعي بالذات للمولى أصلاً، بل ينبعث دائماً عن الصورة الذهنيَّة للأمر المعلومة بالذات؛ لأنَّها هي التي ينالها المكلف، لا الأمر الواقعي الذي هو معلوم بالعرض، مع أنَّه تتوقَّف الإطاعة على أن يكون الانبعاث عن بعث المولى.

والدليل على أنَّ الانبعاث إنَّما هو عن الصورة الذهنيَّة للبعث : هو أنَّه لو اعتقد اثنان على أنَّ المولى أمرهما بشيء، وكان اعتقاد أحدهما موافقاً للواقع، والآخر مخالفاً له، فأتى كلَّ واحدٍ منهما بما اعتقده، فإنَّه لا فرق بينهما في أنَّ كلَّ واحدٍ منهما منبعث عن باعث، وليس الباعثُ لهما الأمر الواقعي؛ لعدم الأمر الواقعي في أحدهما، بل الباعث هي الصورة الذهنيَّة للأمر، فلو كان الواقع دخیلاً في الانبعاث ولو بنحو جزء الموضوع والسبب، لزم الانبعاث في أحدهما بلا سبب وباعث، وهو محال، وكذا لو اعتقد أحدٌ وجود حيَّةٍ أو أسد، والآخر عدمه، فهرب الأوَّل دون الثاني، وفرض أنَّ الواقع عكس ذلك، فهذا أقوى شاهد على أنَّ الانبعاث والانزجار إنَّما هما عن الصورة العلميَّة لا الواقع.

وإن شئت قلت ذلك بنحو البرهان : إنَّ كلَّ إطاعة عبارة عن الانبعاث عن بعث المولى، ولا شيء من الانبعاث عن بعث المولى بممكن، ينتج لا شيء من الإطاعة بممكن.

هذا في صورة العلم التفصيلي بالمأمور به.

وأما في صورة الشكِّ والاحتمال فلأريب في أنَّ الانبعاث إنَّما هو عن احتمال الأمر الواقعي، لا الواقع المحتمل؛ لأنَّه على الثاني لا بدَّ أن يكون المؤثِّر في الانبعاث هو الأمر، والمفروض أنَّ وجوده وعدمه عنده على السواء، فلا بدَّ أن يكون انبعاثه عن احتمال الأمر، وحينئذٍ فلا يعدُّ ذلك إطاعة؛ لما عرفت من توقُّفها على

نشوء الانبعاث عن بعث المولى.

فنقول في دفع الإشكال : أمّا في صورة العلم التفصيلي فلا إشكال في أنّ الإطاعة من الأمور العرفيّة العقلانيّة، وليست مبتنية على هذه الدقائق العقليّة، والمناطق في صدقها هو نظر العرف وفهم العقلاء في تحقّق الإطاعة، فإنّها أمر عرفيّ عقلائي، وهي عندهم متقوّمة بوجود الأمر الواقعيّ والاعتقاد به، فإنّ الواقع في صورة العلم به منكشف عند الانبعاث والإتيان بالمأمور به الناشئ عن ذلك، ويصدق عليه عنوان الإطاعة عرفاً.

والحاصل : أنّ الإطاعة ليست مبتنية على هذه الدقائق العقليّة ليرد ما ذكر من الإشكال.

أمّا البرهان المذكور : فإنّ أريد من الصغرى وهي أنّ كلّ إطاعة هي الانبعاث عن بعث المولى بالذات - أي الأمر والبعث الواقعيّ - فهي ممنوعة، فإنّ الإطاعة أعمّ من ذلك ومن الانبعاث عن البعث بالعرض؛ أي الصورة الذهنيّة والعلميّة منه. وإنّ أريد الأعمّ منهما فالكبرى ممنوعة، فإنّ المستحيل هو الانبعاث عن البعث بالذات، لا الانبعاث عن البعث بالعرض والصورة العلميّة منه، وحينئذٍ فلا إشكال في صدق الإطاعة في صورة العلم التفصيلي بالتكليف.

وأمّا في صورة احتمال الأمر والتكليف فلا يصحّ فيه ما ذكرناه في صورة العلم بالأمر؛ حيث إنّ لا كاشفيّة للاحتمال عن الواقع، لكن لا إشكال في تحقّق عنوان الإطاعة أيضاً بالإتيان بالمشكوك والمحتمل التكليف؛ لما عرفت أنّها من الأمور العرفيّة العقلانيّة، فيعدّ الانبعاث عن احتمال الأمر إطاعة أيضاً عندهم على فرض وجوده واقعاً، بل لعلّ المنبعث عن احتمال أولى بأن يقال: إنّ مطيع عندهم من المنبعث عنه في صورة العلم التفصيلي بالأمر.

فالحقّ : أنّ الانبعاث ناشٍ عن أمور نفسانيّة، وله مبادئ خاصّة من الخوف

من العقاب، أو الشوق إلى الثواب، وتصوّر أمر المولى، فإنها توجب الانبعاث والحركة نحو الإتيان بالفعل.

مضافاً إلى أنه لا دليل على اعتبار صدق عنوان الإطاعة وقصدها في صدق الامتثال والاحتياط؛ لا من العقل، ولا من النقل.

وأما قوله تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾^(١)، فليس مفاده اعتبار قصد عنوان الإطاعة في مقام الامتثال؛ لأنّ سياقها بالنسبة إلى الله تعالى وإلى الرسول وأولي الأمر واحد، مع أنّه لا يعتبر قصد إطاعة أولي الأمر والرسول، فكذلك بالنسبة إلى الله تعالى، وإلا لوجب في الجميع.

والحقّ: أنّ الأمر في الآية إرشاد إلى ما يحكم به العقل من لزوم الإتيان بما أمر الله ورسوله وأولو الأمر ووجوبه، لا أنّه أمر مولويّ مفاده وجوب قصد عنوان الإطاعة، وعلى فرض الشكّ في اعتباره فالمرجع هو أصالة البراءة عن وجوبه. فتلخص: أنّه لا دليل على وجوب قصد الطاعة وإمكان الاحتياط.

وإنّما الإشكال في الاحتياط في ما لو أوجب التكرار مع التمكن من الامتثال التفصيلي فأورد عليه الشيخ الأعظم رحمته: بأنّ تكرار العبادة مع التمكن من الامتثال التفصيلي أجنبى عن سيرة المتشرّعة، بل من أتى بصلوات غير محصورة لإحراز شروط الصلاة الواجبة، كأن صلّى في موضع تردّدت فيه القبلة بين أربع جهات في خمسة أثواب أحدها الطاهر، ساجداً على خمسة أشياء أحدها ما يصحّ السجود عليه، مائة صلاة، مع تمكّنه من صلاة واحدة يعلم اشتغالها لجميع شرائطها تفصيلاً، يعدّ في العرف عابثاً ولاعباً بأمر المولى ولاغياً بفعله، والفرق بين الصلوات الكثيرة وصلاتين لا يرجع إلى محصل^(٢).

١ - النساء (٤) : ٥٩ .

٢ - فرائد الأصول : ٢٩٩ سطر ١٨ .

ومثلنا لذلك سابقاً : بما لو أمر المولى عبده بشيء، فأتى بكل ما يحتمل إرادته، فأحضر الطلاب والعلماء؛ لاحتمال أن يريد إكرامهم، وعمّال المولى ونحوهم، فلا ريب في أنه يُعَدّ في نظر العرف لاغياً ولاعباً بأمر المولى، لا ممثلاً ومطيعاً.

أقول : على فرض تسليم ذلك فهو لا يصلح دليلاً وبرهاناً على المطلوب؛ ليحكم به ويجري في جميع الموارد، فعلى فرض أنه يُعَدّ لاعباً بأمر المولى في المثاليين، فليس مطلق التكرار كذلك، فلو تردّد في شيء بين كونه شرطاً للصلاة أو مانعاً، فصلّى مرّتين : إحداهما معه، والأخرى بدونه، فلا ريب أنه لا يُعَدّ لاغياً وعابثاً. وعلى فرض الإغماض عن ذلك فهو ليس لاعباً في أصل الإتيان بالمأمور به؛ لأنّ المفروض أنه بصدد امتثال أمر المولى في تكرار الصلاة، وليس التكرار من مشخّصات المأمور به، بل المأمور به واحدة منهما، والباقي على فرض أنه لعب وعبث لا يضرّ بالمأمور به.

والحاصل : أنّ اللعب في خصوصيات المأمور به لا يضرّ مع عدم كونه لاعباً في أصل فعله، كالصلاة على المنارة، أو في زمان ومكان خاصّ، أو لباس مخصوص؛ تكون هذه الخصوصيّة مضحكة، مع قصد الامتثال في أصل الإتيان بالمأمور به.

وهنا إشكال آخر في الامتثال بالاحتياط : وهو أنه يعتبر في امتثال الأمر العباديّ قصد القرية والوجه والتميز والجزم بالنيّة والانبعاث عن بعث المولى؛ لشهرة القول باعتبار هذه بين الأصحاب ، كما ذكره الشيخ الأعظم رحمته، ونقل غير واحد اتفاق المتكلّمين على وجوب إتيان الواجب لوجوبه والمندوب لندبه أو لوجههما^(١)، ونقل السيّد الرضيّ رحمته إجماع أصحابنا على بطلان صلاة من صلّى

صلاة لا يعلم أحكامها^(١) وتقرير أخيه الأجل عَلم الهدى عليه السلام بذلك في مسألة الجاهل بالقصر^(٢)، وقال الشيخ الأعظم رحمته الله؛ أنه يمكن أن يجعل هذان الاتفاقان دليلاً في المسألة مع اعتضادهما بالشهرة العظيمة، فضلاً عن كونهما منشأً للشك الملزم للاحتياط في ترك هذا النحو من الامتثال، مع عدم إمكان ذلك في الاحتياط في مقام الامتثال بتكرار العمل، فلا فائدة فيه^(٣).

أقول: لا ريب في إمكان قصد القرية والوجه للمحتاط مع التكرار أيضاً، نعم هو لا يتمكن من التمييز والجزم بالنية، لكن لم يقدّم دليل على اعتبارهما في مقام الامتثال، فإنّ المسألة عقلية، كما اعترف هو رحمته الله به، ولا مجال لدعوى الإجماع في المسائل العقلية، ولا يصلح هذا الإجماع دليلاً فيها، فإنّ اعتبار الإجماع إنّما هو لكشفه عن الدليل الشرعي، ويحتمل ابتناؤهم في ذلك الإجماع على دليل عقلي، فلا يكشف هذا الإجماع عن الدليل الشرعي التعبدية.

مضافاً إلى ما أفاده في «الكفاية»: من التمسك بقاعدة «عدم الدليل دليل العدم» في المسائل العامة البلوى^(٤)، وعلى فرض الشك في اعتبار ذلك فيمكن التمسك لنفيه أولاً بإطلاقات الأدلة.

وتوهم عدم إمكان أخذ ذلك في المأمور به قد عرفت فساده، وعلى فرض عدم إمكانه لو شك في اعتباره بدليل آخر - فإنه قابلٌ للبيان كبيان قصد العبادية واعتبار النية - أمكن التمسك لنفيه بالإطلاق المقامي، فإنّ الشك فيه وإن كان في سقوط المأمور به عن العهدة بدونه، لكن حيث إنّ منشأ الشك في الثبوت فالعقاب

١ - حكاه عنه الشهيد في ذكرى الشيعة : ٢٥٩ سطر ١٨ .

٢ - نفس المصدر سطر ١٩ .

٣ - فرائد الأصول : ٢٩٩ سطر ١٠ .

٤ - كفاية الأصول : ٩٨ .

عليه عقاب بلا بيان، فلأصالة البراءة العقلية فيه مجال.
والحاصل: أنه يمكن التمسك لنفي وجوب ذلك بالإطلاق اللفظي للأدلة،
وعلى فرض عدم الإطلاق اللفظي يتمسك لنفيه بالإطلاق المقامي؛ لأنه من الموارد
التي تحتاج إلى البيان، كما في سائر الشرائط المشكوكة.
وتوهم: أنه من موارد الشك ودوران الأمر بين التعيين والتخيير فاسد، فإن
القدر المتيقن الثابت هو وجوب الإتيان بالمأمور به مع القيود التي قام الدليل على
اعتبارها، كقصد التقرب وفعله لله تعالى، لا رياءً أو لشهوات نفسانية، والزائد على
ذلك مشكوك الاعتبار، والأصل يقتضي البراءة عنه.

خاتمة

قد يقال - فيما لو قامت الأمانة المعتبرة على وجوب صلاة الجمعة مثلاً في
زمن الغيبة، واحتمل وجوب الظهر واقعاً لا الجمعة -: إن الاحتياط فيه هو أن يأتي
بمؤدى الأمانة؛ أي الجمعة أولاً، ثم الإتيان بصلاة الظهر المحتمل وجوبها واقعاً،
وأما لو عكس؛ فصلّى الظهر أولاً ثم الجمعة، ففيه إشكال؛ حيث إن مفاد دليل
الأمانة إلغاء احتمال الخلاف، والإتيان بصلاة الظهر عين الاعتناء باحتمال الخلاف،
فليس للمكلف ذلك. ذكره الميرزا النائيني رحمته (١).

أقول: يرد عليه أولاً: أنه لا دليل في الشرع على اعتبار الأمانات تأسيساً،
بل هي عقلائية أمضاها الشارع، كما اعترف هو رحمته به في مواضع من كلامه، وبناءً
العقلاء على العمل بالأمانات والاعتماد عليها، وأما الاعتناء باحتمال الخلاف فلا
محذور فيه أصلاً عندهم، ولا مانع عندهم في الإتيان بما احتمل وجوبه واقعاً، ثم
العمل بمؤدى الأمانة.

وعلى فرض قيام الدليل الشرعي التأسيسي على حجة الأمارات - كما ربما يظهر ذلك أيضاً منه عليه السلام - فلا فرق أيضاً بين الصورتين.
فالحق: أن الاحتياط حسنٌ مطلقاً وعلى كل حال، وأن عمل تارك طريقي الاجتهاد والتقليد صحيح إذا احتاط فيه.

المقام الثاني

في شروط البراءة العقلية والنقلية

والكلام في ذلك يقع في مواضع:

الموضع الأول: في شروط جريان البراءة العقلية

ولا إشكال في اعتبار الفحص عن الأدلة - بما سيجيء من بيان مقداره - وعدم الظفر بما يصلح دليلاً على الحكم في جريانها، فلا مجال لجريانها بمجرد الشك في التكليف، مثل وجوب صلاة الجمعة ونحوها قبل الفحص عنها؛ لأن موضوع البراءة العقلية هو عدم البيان، والمراد به البيان الواصل، لا الوصول إلى كل واحد من المكلفين بطرق غير متعارفة، بل المراد وصوله بطريق متعارف بين العقلاء، وهو يختلف باختلاف الموارد والأزمنة، والمراد به في مثل زماننا هذا إلى يوم القيامة، هو بيان الأحكام الشرعية الكلية القانونية لجميع المكلفين، وكيفية بيانها هو بيانها من النبي الأكرم عليه السلام لأصحابه بمقدار يمكنه عليه السلام، وكذلك الأئمة المعصومون صلوات الله عليهم أجمعين لأصحابهم وضبط الأصحاب لها في كتبهم وبيانهم لأصحابهم الذين من بعدهم عليهم السلام، وإيصالها يداً بيداً وصدرًا بصدر إلى يوم الدين، فالوصول بالنسبة إلينا هو ذكرها في القرآن المجيد وضبطها في كتب الأخبار والأحاديث، فلا بد من الرجوع إليها، وبدون ذلك لا يصدق عدم الوصول، ولا تجري

البراءة؛ لعدم تحقق موضوعها حينئذٍ؛ أي عدم وصول البيان.
وأورد على ذلك بأن التكاليف الواقعية بوجودها الواقعي غير قابلة للباعثية
أو الزاجرية ما لم تصل حقيقة وجودها العلمي في أفق النفس، بل بوجودها
الحاضر في النفس؛ يعني وجودها التصديقي، فلا يكفي احتمالها، بل لابد من العلم
بها، وحيث إن الأمر بوجوده العنواني لفئاته في معنونه - وهو الأمر بوجوده
الخارجي - موجب لاتصاف الأمر الخارجي بالدعوة بالعرض، كما في المعلوم
بالذات والمعلوم بالعرض، فالمنجزية موقوفة على اتصاف الأمر الواقعي بالباعثية
بالعرض، وهي متوقفة على أن تكون التكاليف منكشفة بالعلم، فما لم تكن كاشفية
ومنكشفية للأمر الواقعي لا باعثية له، ولا منجزية له، كما في صورة الاحتمال؛
حيث إنه لا كاشفية له، فلا تعقل المنجزية في صورة الاحتمال ليمنع من جريان
القاعدة^(١).

أقول: يرد عليه أولاً: النقض بما إذا قامت أمانة معتبرة غير مفيدة للظن، بل
الظن على خلافها، فإنه يجب العمل بها، لكن ليس هنا علم بالواقع، فبناءً على ما
ذكره يلزم عدم منجزيتها؛ لعدم اتصاف الواقع بالباعثية، فيلزم عدم تحقق المنجزية.
وأما العلم بالحجّة واعتبار الأمانة ووجوب العمل على طبقها، فإن ترتبت
العقوبة على ترك العمل بالحجّة فهو ممّا لا يلتزم به المستشكل، فيلزم ترتبها على
الواقع، فيلزم ما ذكرنا.

وثانياً: بالحلّ بأنه ليس معنى التنجيز ما أفاده، ولانسلم توقّفه على باعثية
الأمر الواقعي، بل الباعث والمحرك: إمّا هو الأمر الواقعي، وإمّا احتمال وجود
التكليف في الكتاب المجيد أو كتب الأخبار، بل المنجزية أمر عقلائي يحكم بها كلّ
عاقل مع الاحتمال المذكور، فحينئذٍ لا يتحقق موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان

مع هذا الاحتمال، فهذا الوجه لبيان عدم جريان البراءة العقلية قبل الفحص صحيح لا غبار عليه.

نعم هنا وجه آخر لوجوب الفحص لا يخلو عن الإشكال : وهو أن الإقدام في المشتبه مع ترك الفحص فيما هو مظنة التكليف مع عدم العلم بأمر المولى ونهيه عادة إلا به ظلم على المولى، وخروج عن رسم العبودية وزئ الرقية، فيترتب عليه العقاب بعنوان أنه ظلم على المولى، لا على الواقع، فالعقاب على الواقع وإن كان قبيحاً قبل الفحص، لكنه ليس قبيحاً على نفس ترك الفحص كالتجزي^(١).

وفيه : على فرض تسليم عدم العقاب على مخالفة الواقع، لا وجه للعقاب على ترك الفحص، فإن العقاب عليه إنما هو لأجل احتمال التكليف الواقعي، لا على نفسه استقلالاً بدون الارتباط بالواقع.

والحاصل : أنه لا وجه للعقاب على ترك الفحص مع فرض عدمه بالنسبة إلى الحكم الواقعي.

والفرق بينه وبين التجزي : هو أن نفس التجزي على المولى ظلم وقبيح؛ لقيام الحجة المعتبرة ولو مع مخالفتها للواقع، بخلاف ترك الفحص.

الوجه الثالث لبيان وجوب الفحص وعدم جريان البراءة العقلية قبله : هو إن العلم الإجمالي - لكل واحد من آحاد المكلفين - بوجود أحكام في الشريعة من الواجبات والمحرمات، يقتضي وجوب الفحص عنها وعدم جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان قبله، نعم بعد الفحص بالمقدار اللازم وعدم الظفر بالحكم لامانع من جريانها^(٢).

وفيه : أن هذا خروج عن محل البحث : لأن الكلام هنا في شرائط البراءة بعد

١ - أنظر نهاية الدراية ٢ : ٣٠٥ سطر ١٣ .

٢ - أنظر فرائد الأصول : ٣٠١ سطر ٣ .

الفراغ عن تحقق الشك في أصل التكليف، كما هو مجرى البراءة، وإلا فمع اقتران الشبهة بالعلم الإجمالي بالتكليف، فهو شك في المكلف به الذي هو مجرى الاحتياط، لا البراءة التي يبحث فيه عن شرائطها، فليس الفرض الذي ذكره موضوع البراءة؛ أي الشك البدوي في التكليف.

وأورد على هذا الوجه أيضاً:

تارة: بأنه أخص من المدعى؛ لأن محل البحث هو مطلق الشبهات، وهذا الوجه إنما يقتضي وجوب الفحص في خصوص المقرونة بالعلم الإجمالي^(١).

وأخرى: بأنه أعم من المدعى بوجه آخر؛ لأن المدعى هو وجوب الفحص فيما بأيدينا من كتب الأخبار والأحكام، والعلم الإجمالي لا يختص بذلك، بل دائرته أوسع وأطرافه أعم مما في هذه الكتب والتي لم تصل إلينا من الجوامع الأولية^(٢).

وأجاب الميرزا النائيني رحمته عن الأول: بأن استعلام مقدار من الكتب التي يحتمل انحصار المعلوم بالإجمال فيها والفحص فيها، لا يوجب انحلال العلم الإجمالي؛ إذ متعلق العلم: تارة يتردد من أول الأمر بين الأقل والأكثر، كما لو علم بأن في هذه القطيع من الغنم موطوءة مرددة بين عشرة وعشرين.

وأخرى: يكون المتعلق عنواناً ليس بنفسه مردداً بين الأقل والأكثر من أول الأمر، بل المعلوم هو العنوان بما له في الواقع من الأفراد، كما لو علم بموطوءة البيض من هذا القطيع، وترددت بين العشرة والعشرين.

ففي الأول: ينحل العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي بمقدار يحتمل انحصار المعلوم بالإجمال فيه، كما لو علم تفصيلاً بموطوءة هذه العشرة من القطيع. وفي الثاني: لا ينحل بذلك، بل لابد من الفحص التام عن كل ما يحتمل

١ - أنظر فرائد الأصول: ٣٠١ سطر ١٣.

٢ - نفس المصدر: ٣٠١ سطر ١٢.

انطباق العنوان المعلوم بالإجمال عليه؛ لأن العلم الإجمالي يوجب تنجيز متعلقه بما له من العنوان، كالبيض بما له من الأفراد في المثال، فكل ما هو من أفراد البيض قد تنجز التكليف به، ولازم ذلك هو الاجتناب عن كل ما يحتمل أنه من أفراد البيض، والعلم التفصيلي بمطوئية عدة من البيض يحتمل انحصار البيض فيه لا يوجب انحلال العلم الإجمالي، وما نحن فيه من هذا القبيل؛ لأن المعلوم بالإجمال في المقام هي الأحكام الموجودة فيما بأيدينا من الكتب، فقد تنجزت جميع الأحكام المثبتة في الكتب، ولازم ذلك هو الفحص التام عن جميع ما في الكتب التي بأيدينا، ولا ينحل العلم الإجمالي باستعلام جملة من الأحكام يحتمل انحصار المعلوم بالإجمال فيها، كما لو علم باشتغال الذمة بما في الطومار، وتردد ما فيه بين الأقل والأكثر، فإنه ليس له الأخذ بالأقل، بل لابد من الفحص التام في جميع صفحات الطومار.

وأجاب عن الوجه الثاني : بأنه وإن علم إجمالاً بوجود أحكام في الشريعة أعظم مما بأيدينا من الكتب، إلا أنه يعلم إجمالاً أيضاً بأن فيما بأيدينا من الكتب أدلة مثبتة لأحكام مصادفة للواقع بمقدار يحتمل انطباق ما في الشريعة عليها، فينحل العلم الإجمالي الخاص، ويرتفع الإشكال، ويتم الاستدلال بالعلم الإجمالي لوجوب الفحص^(١). انتهى.

أقول : يرد عليه : أن ما ذكره من الفرق بين ما إذا تعلق الحكم بالأفراد وبين ما لو تعلق بالعنوان، فيه :

أولاً : أن العنوان المتعلق للحكم في الفرض الثاني من قبيل العنوان المحصل، والمصاديق محصلات، فاللزام فيه الاحتياط بلا إشكال، ولكن ما نحن فيه ليس من هذا القبيل، وكذلك المثال الذي ذكره ليس منه، فإن عنوان الغنم البيض ليس عنواناً

بسيطاً متعلقاً للحكم بنفسه، بل الحكم فيه متعلق بالأفراد - أي كلّ واحدٍ من الغنم الموطوءة - والعنوان المذكور مرآة للأفراد الموضوعة للحكم، ولكلّ واحدٍ منها حكم مستقلّ، وكذلك عنوان «ما في الكتب الأربعة»، فإنّه عنوان مشير أخذ مرآة للأفراد، والحكم عليه إنّما هو بهذا اللحاظ، ولذا ذكر في وجه جريان البراءة في الشبهات الموضوعيّة في مثل «لا تصلّ في وبر ما لا يؤكل لحمه»: أنّ الكبرى الكلّيّة ليست حجةً على الصّغريات والمصاديق المشكوكة، فإنّ الكبرى الكلّيّة وإن تعلّق الحكم الكلّي فيها بالعنوان، لكن حيث إنّّه لوحظ مرآة للأفراد والمصاديق فهو منحلّ إلى أحكام متعدّدة حسب تعدّد الموضوعات، فالمشكوك لا حجة عليه، وما نحن فيه أيضاً كذلك، فلا فرق بين القسمين.

وثانياً: أنّ عنوان «ما في الكتب الأربعة» أو «الغنم البيض» ليس من العناوين والموضوعات المتعلّقة للأحكام، فإنّ هذا العنوان مستحدث لم يكن متداولاً في الإطلاقات قبل تدوين تلك الكتب؛ ليتعلّق به الحكم مع تحقّق العلم الإجمالي قبلها، نعم المثال الأوّل - وهو عنوان الغنم الموطوء - كذلك، لكن قد عرفت انحلال العلم الإجمالي فيه، وأنّه - بما أنّه عنوان المصاديق - موضوع للحكم.

وثالثاً: على فرض الإغماض عن ذلك كلّه يرد على ما ذكره في الجواب عن الإشكال الثاني: أنّ العلم الإجمالي بما في الكتب على الإطلاق يوجب تنجّز الحكم والاحتياط، ولا ينحلّ بمجرد الفحص عمّا في الكتب الأربعة، فإنّه أيضاً عنوان مثل عنوان ما في الكتب الأربعة ونحوه، وحيث إنّ دائرته أوسع ممّا في الكتب الأربعة، فلا ينحلّ بالفحص عمّا في الكتب الأربعة.

وأما مثال الطومار ونحوه من الشبهات فلا يقول أحدٌ فيها بالبراءة، لا للعلم الإجمالي، بل لوجوهٍ أخرى، مثل قصور أدلّة البراءة عن شمولها لمثله، وعدم بناء العقلاء على البراءة في أمثال ذلك من الشبهات الموضوعيّة.

وأجاب المحقق العراقي رحمته عن الإشكال الأول : بأنه مبني على أن المدعى هو العلم الإجمالي بالأحكام بنحو الإطلاق، أو مع التقييد بما لو تفحصنا عنه بمقدار المعلوم بالإجمال لظفرنا به ولو في بعض المسائل، فإن الإشكال حينئذٍ وارد، لكن المدعى ليس ذلك، بل المدعى هو أننا نعلم إجمالاً بعدة من الأحكام في مجموع المسائل المحررة المنبئة في جميع الأطراف؛ بحيث لو تفحصنا عن كل مسألة تكون مظنة للحكم لظفرنا به، وحينئذٍ فلا ينحل العلم الإجمالي إلا بالفحص عن كل مسألة مسألة، ومع الفحص في كل مسألة وعدم الظفر بالحكم خرجت تلك المسألة عن كونها طرفاً للعلم الإجمالي، فتجري البراءة فيها حينئذٍ، فلا يرد إشكال عدم الفائدة للفحص مع الظفر بالحكم؛ لعدم جريان البراءة؛ لأجل أن المسألة من أطراف العلم الإجمالي، وحينئذٍ فيندفع الإشكال^(١). انتهى.

أقول : ليس هذا العلم الإجمالي تحت الاختيار؛ حتى نقول : لو فرض كذا يرد الإشكال ، دون ما لو فرض ذاك، فإننا إذا لاحظنا شريعة الإسلام، والتفتنا إليها، حصل لنا العلم الإجمالي بوجود أحكام فيها بنحو الإطلاق، لا المقيدة بالمسائل المحررة، كما ذكره رحمته، مضافاً إلى أن مرجع ما ذكره إلى دعوى العلم التفصيلي بالحكم الإلزامي في كل مسألة، وهو كما ترى.

والحق في الجواب عن الاستدلال : هو منع العلم بوجود أحكام في الشريعة سوى ما في بأيدينا من الأحكام ومضامين الأخبار، ولم يثبت لنا وجود كتب مشتملة على أحكام - سوى تلك الأحكام - فقدت ولم تصل إلينا، مضافاً إلى ما عرفت من خروج هذا الفرض عن محط البحث في المقام؛ أي الشبهة البدئية، لا المقرونة بالعلم الإجمالي، فالدليل على وجوب الفحص هو ما ذكرناه من حكم العقل بذلك.

وأما الاستدلال له بالإجماع^(١) فهو ممّا لا مجال له في مثل هذه المسألة ممّا للعقل فيها سبيل؛ لاحتمال اعتماد المجمعين على ذلك الحكم العقلي، فليس هو دليلاً مستقلاً كاشفاً عن دليل معتبر يدلّ على المطلوب؛ ليمسك به في الموارد المشكوكة؛ سواء كانت الشبهة بدويّة أم مقرونة بالعلم الإجمالي.

وأما الآيات والروايات التي استدلّ بها في المقام - الدالّة على وجوب التفقه والتعلّم كآتيي نفر^(٢) والسؤال^(٣) ونحوهما - فهي ليست إلّا مثل قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾^(٤) في أنّها لمجرّد الإرشاد إلى ما يحكم به العقل من وجوب التفقه وتعلّم الأحكام، مضافاً إلى عدم اختصاصها بالشبهات البدويّة، بل المخاطب بها عموم المسلمين العالمين بوجود أحكام في الشريعة المقدّسة إجمالاً. هذا كلّ في الشبهات الحكميّة .

وأما الشبهات الموضوعيّة مع العلم بالحكم الكلّي، فهل تقتضي القواعد العقلية وجوب الفحص فيها أيضاً مطلقاً، أو لا مطلقاً، أو التفصيل بين ما إذا كان الفحص سهلاً لا يحتاج إلى مؤونة زائدة؛ بحيث لا يسمّى فحصاً في الحقيقة، وبين ما إذا احتاج إلى تكلف ومؤونة زائدة، أو التفصيل بين الموضوعات التي يؤدّي ترك الفحص فيها إلى مخالفات كثيرة كملاحظة أنّه مستطيع أو لا، أو بلوغ ما له حدّ النصاب للزكاة ونحو ذلك، وبين ما لم يكن كذلك؟

وجوه، ولا يبعد الأوّل؛ لتماميّة الحجّة ببيان الكبرى الكلّيّة، وأمّا الصّغريات وتشخيص أفراد الموضوعات كلّ واحدٍ واحدٍ، فهو ليس من وظيفة الشارع،

١ - فرائد الأصول : ٣٠٠ سطر ١٥ .

٢ - التوبة (٩) : ١٢٢ .

٣ - النحل (١٦) : ٤٣، الأنبياء (٢١) : ٧ .

٤ - النساء (٤) : ٥٩ .

فالعقاب عليه مع ترك الفحص ليس عقاباً بلا بيان؛ من دون فرق بين ما لو كان الفحص سهلاً قليلاً المؤونة وعدمه، لزم منه مخالفات كثيرة أو لا.

الموضع الثاني : في بيان مقدار الفحص

والمناط فيه هو اليأس عن الظفر بالدليل والحجة على الحكم، وهو أمر سهل لاسيما في مثل زماننا هذا؛ حيث إنّ المسائل فيه مبنوية؛ وجعل لكل من مسائل الطهارة والصلاة وغيرهما باب مستقل، وذكروا في كلّ باب الأخبار المربوطة بمسائله، وبذل الفقهاء جهدهم ووسعهم في جمع الأخبار والآيات المربوطة بكلّ باب فيه؛ بحيث يكون احتمال وجود دليل آخر فيه لم يظفروا به بعيداً جداً.

الفصل العاشر

قاعدة «لا ضرر»

ولا بأس بصرف عنان الكلام في بيان المدرك لقاعدة لا ضرر تبعاً للأعلام، ولا اعتبار بعضهم في أصالة البراءة عدم استلزامه الإضرار على الغير. وقبل الخوض في بيانها ومفادها والجهات المبحوث عنها فيها، لابد من ذكر الأخبار التي يدل عليها، وهي كثيرة :

الأخبار الواردة في نفي الضرر

منها : ما ورد في قضية سمرّة بن جُنْدَب التي نقلها المشايخ الثلاثة : فروى الصدوق رحمته الله بإسناده عن الحسن بن الصيقل، عن أبي عبيدة الحذاء، قال: قال أبو جعفر عليه السلام : كان لسمرّة بن جُنْدَب نخلة في حائط بني فلان، فكان إذا جاء إلى نخلته ينظر إلى شيء من أهل الرجل يكرهه الرجل، قال: فذهب الرجل إلى رسول الله ﷺ فشكاه، فقال: يا رسول الله ﷺ إن سمرّة يدخل عليّ بغير إذني، فلو أرسلت إليه، فأمرته أن يستأذن حتى تأخذ أهلي حذرهما منه، فأرسل إليه

رسول الله ﷺ فدعاه، فقال: (يا سَمُرَةُ ما شأنُ فلانٍ يشكوك، ويقول: يدخل بغير إذني، فترى من أهله ما يكره ذلك، يا سَمُرَةُ استأذن إذا أنت دخلت).
ثم قال رسول الله: (يسرك أن يكون لك عَدَقُ في الجنة بنخلتك؟).
قال: لا. قال: (لك ثلاثة)، قال: لا.

قال: (ما أراك يا سَمُرَةُ إِلَّا مُضَارًّا؛ اذهب يا فلان فاقطعها، واضرب بها وجهه)^(١).

ورواه الكليني رحمه الله عن عَدَّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن أبيه، عن عبدالله بن بكير، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، مع اختلاف في التعبيرات، إِلَّا أَنَّهُ ذَكَرَ فِي ذِيلِهَا: فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لِلْأَنْصَارِيِّ: (اذهب فاقطعها، وارم بها إليه، فَإِنَّهُ لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ)^(٢).

وعن علي بن محمد بن بندار، عن أحمد بن أبي عبدالله، عن أبيه، عن بعض أصحابنا، عن عبدالله بن مسكان، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، أَيْضًا، إِلَّا أَنَّهُ قَالَ: فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ: (إِنَّكَ رَجُلٌ مُضَارٌّ وَلَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ عَلَى مُؤْمِنٍ)^(٣).

ومنها: ما ورد في بيع فضول الماء، مثل ما رواه الكليني رحمه الله عن محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن محمد بن عبدالله بن هلال، عن عقبة بن خالد، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: (قضى رسول الله ﷺ بين أهل المدينة في مشارب النخل: أَنَّهُ لَا يُمْنَعُ نَفْعُ الشَّيْءِ، وَقَضَى بَيْنَ أَهْلِ الْبَادِيَةِ: أَنَّهُ لَا يُمْنَعُ فَضْلُ مَاءٍ لِيُمْنَعَ

١ - الفقيه ٣: ٥٩ / ٩، وسائل الشيعة ١٧: ٣٤٠، كتاب إحياء الموات، أبواب إحياء الموات، الباب ١٢، الحديث ١.

٢ - الكافي ٥: ٢٩٢ / ٢، تهذيب الأحكام ٧: ١٤٦ / ٦٥١، وسائل الشيعة ١٧: ٣٤١، كتاب إحياء الموات، الباب ١٢، الحديث ٣.

٣ - الكافي ٥: ٢٩٤ / ٨، وسائل الشيعة ١٧: ٣٤١، كتاب إحياء الموات، أبواب إحياء الموات، الباب ١٢، الحديث ٤.

فضل كلاء، فقال: لا ضرر ولا ضرار^(١).

ورواه من طرق العامة عبادة بن الصامت^(٢)، إلا أنه قال: (لا يمنع نقع البثر) بدل «نقع الشيء»، ونقل أنه في نسخة عن رسول الله ﷺ نفع بالفاء.

ومنها: ما رواه الكليني، عن محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن محمد بن عبدالله بن هلال، عن عقبة بن خالد، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: (قضى رسول الله ﷺ بالشفعة بين الشركاء في الأرضين والمساكن، وقال: لا ضرر ولا ضرار)^(٣).

ومنها: ما رواه محمد بن يعقوب أيضاً في باب الضرار عن محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن يزيد بن إسحاق شعر، عن هارون بن حمزة الغنوي، عن أبي عبدالله عليه السلام: عن رجل شهد بغيراً مريضاً وهو يباع، فاشتره رجل بعشرة دراهم، فجاء وأشرك فيه رجلاً بدرهمين بالرأس والجلد، فقضى أن البعير برئ، فبلغ ثمنه دنائير. قال: فقال: (لصاحب الدرهمين خمس ما بلغ)، فإن قال: أريد الرأس والجلد فقال: (ليس له ذلك؛ هذا الضرار، وقد أعطي حقه إذا أعطي الخمس)^(٤).

ومنها: ما رواه في «المستدرک» عن «دعائم الإسلام»، قال: روينا عن أبي عبدالله عليه السلام أنه سئل عن جدار لرجل - وهو ستره بينه وبين جاره - سقط، فامتنع من بنيانه، قال: (ليس يُجبر على ذلك، إلا أن يكون وجب ذلك لصاحب الدار

١ - الكافي ٥ : ٢٩٣ / ٦، وسائل الشيعة ١٧ : ٣٣٣، كتاب إحياء الموات، أبواب إحياء الموات، الباب ٧، الحديث ٢.

٢ - مسند أحمد بن حنبل ٥ : ٣٢٧ سطر ٨.

٣ - الكافي ٥ : ٢٨٠ / ٤، وسائل الشيعة ١٧ : ٣١٩، كتاب إحياء الموات، أبواب إحياء الموات، الباب ٥، الحديث ١.

٤ - الكافي ٥ : ٢٩٣ / ٤، وسائل الشيعة ١٣ : ٤٩، كتاب التجارة، أبواب بيع الحيوان، الباب ٢٢، الحديث ١.

الأخرى بحقٍ أو بشرطٍ في أصل الملك (...) - إلى أن قال - :
فإن كان الجدار لم يسقط، ولكنه هدمه، أو أراد هدمه إضراراً بجاره؛ لغير
حاجة منه إلى هدمه.

قال: (لا يُترك؛ وذلك أن رسول الله ﷺ قال: لا ضرر ولا ضرار - (إضرار:
نسخة) - وإن هدمه كُلف أن يبنيه)^(١).

ومنها: ما في «المستدرک» من رواية «دعائم الإسلام» قال: وروينا عن أبي
عبدالله عليه السلام، عن أبيه، عن آبائه عن أمير المؤمنين عليه السلام: (أن رسول الله ﷺ قال:
لا ضرر ولا ضرار)^(٢).

ومنها: رسالة الصدوق: قال النبي ﷺ: (لا ضرر ولا إضرار في الإسلام،
فالإسلام يزيد المسلم خيراً، ولا يزيده شراً)^(٣).

ومنها: ما استدلل به الشيخ تقي في «الخلافة» في خيار الغبن بقوله: دليلنا ما
روي عن النبي ﷺ قال: (لا ضرر ولا ضرار - إضرار نسخة - وهذا ضرر)^(٤).

ومنها: ما احتج به أبو المكارم بن زهرة في «الغنية» في خيار العيب بقوله:
ويحتج على المخالف بقوله عليه السلام: (لا ضرر ولا ضرار)^(٥).

ومنها: ما عن «التذكرة» مرسلًا عن النبي ﷺ أنه قال: (لا ضرر ولا ضرار

١ - دعائم الاسلام ٢ : ٥٠٤ / ١٨٠٥ ، مستدرک الوسائل ١٧ : ١١٨ ، كتاب إحياء الموات،
الباب ٩ ، الحديث ١ .

٢ - دعائم الاسلام ٢ : ٤٩٩ / ١٧٨١ وفيه (إضرار) بدل (ضرار)، مستدرک الوسائل ١٧ :
١١٨ ، كتاب إحياء الموات، الباب ٩ ، الحديث ٢ .

٣ - الفقيه ٤ : ٢٤٣ / ٢ ، وسائل الشيعة ١٧ : ٣٧٦ ، كتاب الفرائض والموارث، أبواب موانع
الإرث، الباب ١ ، الحديث ١٠ .

٤ - الخلافة ٣ : ٤٢ ، مسألة ٦٠ ، الموطأ ٢ : ٨٠٥ ، سنن الدارقطني ٤ : ٢٢٧ ، فيض القدير ٦ :
٤٣١ .

٥ - الغنية ، ضمن الجوامع الفقهية : ٥٢٦ سطر ٢٠ .

في الإسلام^(١).

وعن نهاية ابن الأثير في الحديث : (لا ضرر ولا ضرار في الإسلام)^(٢).
وفي مجمع البحرين : وفي حديث الشفعة : (قضى رسول الله ﷺ بالشفعة
بين الشركاء في الأرضين والمساكن، وقال: لا ضرر ولا ضرار في الإسلام)^(٣).
ومنها : ما عن مسند ابن حنبل من رواية عبادة بن الصامت قال: قال رسول
الله ﷺ : (أن لا ضرر ولا ضرار)^(٤).
إلى غير ذلك من الأخبار الدالة على ذلك، مثل ما ورد في حفر^(٥) القناة قرب
أخرى، وأن المناط في جوازه عدم الضرر.
ومثل ما ورد في النهي عن إجراء صاحب النهر الماء من موضع آخر، ويعطل
الرحى^(٦).
ومثل قوله : (من ضرّ على أخيه المؤمن فليس منّا)^(٧)... إلى غير ذلك من
الأخبار.

وحينئذ يقع الكلام هنا في جهات :

- ١ - تذكرة الفقهاء ١ : ٥٢٢ سطر ٤٠ .
- ٢ - النهاية في غريب الحديث والأثر ٣ : ٨١ مادة «ضرر».
- ٣ - مجمع البحرين ٣ : ٣٧٣ مادة «ضرر».
- ٤ - مسند أحمد بن حنبل ٥ : ٣٢٧، سطر ٨ .
- ٥ - الكافي ٥ : ٢٩٤ / ٧، وسائل الشيعة ١٧ : ٣٤٤، كتاب إحياء الموات، أبواب إحياء الموات،
الباب ١٦، الحديث ١.
- ٦ - الكافي ٥ : ٢٩٣ / ٥ .
- ٧ - روضة الواعظين : ٣٧٦، وسائل الشيعة ١٥ : ٤٨٩ - ٤٩٠، كتاب الخلع والمباراة، الباب ٢،
الحديث ١.

الجهة الأولى : عدم صدور «لا ضرر» مستقلاً

قد عرفت وقوع قاعدة «لا ضرر» في كثير من الأخبار المذكورة في ضمن القضايا، وعدم استقلالها بالصدور مجردة عن قضية، وأما مرسلة الصدوق و«التذكرة» وابن الأثير ونحوها، فلم يثبت صدورهما استقلالاً عن النبي ﷺ، لا في ضمن قضية من القضايا، ولا وثوق بذلك؛ لأنه من الممكن نقلهم هذه الجملة مستقلة بدون ذكر القضية التي ذكر في ضمنها؛ وإن لم تصدر منه ﷺ كذلك، ولكن مرسلة الصدوق لا تخلو عن ظهور في ذلك، بخلاف سائر العبارات المذكورة. وبالجملة : لم يثبت لنا صدور هذه الجملة - أي جملة - «لا ضرر ولا ضرار» - مستقلة؛ لا في ضمن قضية، فما في بعض البائتر - كعبارة الميرزا النائيني رحمه الله - من دعوى القطع بصدور هذا الخبر^(١)، إنما يصح لو لم يرد صدور هذه الجملة مستقلة.

الجهة الثانية : إشكالات حول وقوع «لا ضرر» في بعض القضايا

وقوع هذه الجملة في غير قضية سمرّة، كقضية الشفعة، ومنع فضول الماء، والاستدلال بها عليه، أوجب إشكالات:

منها : أنها ذكرت في ذيل رواية الشفعة بنحو التعليل، فيرد على ذلك الإشكال:

تارة : بأنّ العلة معيّنة للحكم، فلا بدّ من الالتزام بالشفعة في غير البيع - من الصلح والهبّة ونحو ذلك - إذا استلزم عدمها الضرر على الشريك الآخر. وأخرى : بأنّها مخصّصة أيضاً؛ لأنّ مقتضى التعليل أنّ المناط في ثبوت الشفعة هو الضرر، فلو فرض عدم الضرر من عدمها على الشريك الآخر، بل بيع

الشريك حصته لغيره أعود له من أخذه بالشفعة، لزم عدم ثبوتها له.
ومنها : أنه يلزم عدم صحة المعاملة أو عدم لزومها فيما إذا لم يترتب الضرر على ذات المعاملة، بل نشأ الضرر من أمر خارج ربما يتعقب المعاملة ويترتب عليها، كما لو باع حصته من الدار المحبوبة المرضية عند أهله وأولاده؛ بحيث يؤدي بيعها إلى مرضهم أو مشاجرتهم أو إيذائهم، أو باع حصته من شريح يؤذي الجار.. وأشبه ذلك، فيلزم ثبوت الشفعة للمتضرر في جميع تلك الموارد ، ولا يلتزم بذلك أحد.

ومنها : أنه يستلزم منها إثبات أمر، وهو الأخذ بالشفعة، لا مجرد نفي لزوم البيع.

ومنها : أن قضية «لاضرر» هو وجوب إعطاء فضول الماء للغير بلا عوض؛ لئلا يلزم الضرر على الغير، مضافاً إلى أنه لا يعدّ ضرراً، بل هو عدم نفع، فلا يصلح الاستدلال عليه بـ «لاضرر»، مع أن المشهور بين الفقهاء كراهة منع فضول الماء^(١)، وهي لاتناسب الاستدلال لها لقاعدة «لاضرر».

اللهم إلا أن يقال : إن «لاضرر» حكم أخلاقي لا شرعي...إلى غير ذلك من التوالي الفاسدة التي يستلزم الالتزام بها فقهاً جديداً، ولذلك وقع العلماء في الجواب عن هذه الإشكالات في حَيْصَ يَنْصَح :

فقال المحقق شيخ الشريعة الإصبهاني في رسالته : إنّ الراجح في نظري إرادة النهي التكليفي من حديث نفي الضرر، وكنت أستظهر منه عند البحث عنه في أوقات مختلفة إرادة التحريم التكليفي فقط، إلا أنه يمنعني من الجزم به حديث الشفعة وحديث النهي عن منع فضول الماء؛ حيث إنّ اللفظ واحد، ولا مجال لإرادة ما عدا الحكم الوضعي في حديث الشفعة وإرادة التحريم في النهي عن منع فضل

الماء؛ بناءً على ما اشتهر عند الفريقين من حمل النهي على التنزيه، وكنت أتسبب ببعض الأمور في دفع الإشكال، إلى أن تبين لي: أن حديثي الشفعة والنهي عن منع فضول الماء لم يكونا حال صدورهما من النبي ﷺ مذكّلين بحديث الضرر، وأن الجمع بينهما من الراوي من روايتين صادرتين عنه ﷺ في زمانين مختلفين، وهذه وإن كانت دعوى عظيمة غريبة يأبى عن تصديقها كثير من الناظرين، إلا أنها مجزوم بها عندي، وبها يندفع الإشكال، فنقول: يظهر بعد التدبر في الروايات أن الحديث الجامع لأفضية رسول الله ﷺ وما قضى به في موارد مختلفة، كان معروفاً عند الفريقين: أمّا من طرقنا فبرواية عقبة بن خالد عن الصادق عليه السلام، ومن طرق العامة فبرواية عبادة بن الصامت.

ثم ذكر القضايا التي نقلها عبادة بن الصامت، ومن جملتها: (أنه ﷺ قضى أن لا ضرر ولا ضرار، وقضى بأنه ليس لعرق ظالم حق، وقضى بين أهل المدينة في النخل لا يمنع نفع بئر، وقضى بين أهل البادية أنه لا يمنع فضل ماء). ثم قال: وهذه الفقرات كلّها أو جلّها مروية في طرقنا في الأبواب المختلفة، وغالبها برواية عقبة بن خالد، وبعضها برواية غيره، والذي أعتقده أنها كانت مجتمعة في رواية عقبة بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام، كما في رواية عبادة بن الصامت، إلا أن أئمة الحديث فرّقوها ووزّعوها على الأبواب المختلفة، ثم نقل عن المشايخ الثلاثة بعض هذه الفقرات.

ثم قال: قد عرفت بما ذكرناه مطابقة ما روي بطرقنا لما روي بطرق القوم من رواية عبادة بن الصامت من غير زيادة ولا نقص، بل بعين تلك الألفاظ غالباً إلا حديثي الشفعة ومنع فضل الماء المرويين في طرقنا بزيادة قوله: (لا ضرر ولا ضرار)، وتلك المطابقة بين الفقرات ممّا يؤكد الوثوق بأنهما أيضاً كانتا مطابقتين لنقل العامة من عدم التذليل بحديث نفي الضرر، وأن غرض الراوي أنه ﷺ قال

كذا، لا أنه كان في ذيل الروايتين^(١). انتهى ملخص كلامه.

وأيدّه الميرزا النائيني رحمته - على ما في التقارير - وقال: إنّ القضايا التي نقلها عقبة بن خالد نقلها الكليني بسند واحد عن محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن محمد بن هلال، عن عقبة بن خالد، عنه عليه السلام^(٢).

أقول: يرد عليه أنّ القضايا التي نقلت عن رسول الله ﷺ كثيرة جداً، والراوي لسبعة أو ثمانية منها هو عقبة بن خالد، وهو متفرد في اثنتين منها، وأمّا القضايا غير تلك فرواها غيره، فإنّ عدّة كثيرة منها نقلها السكوني، ونقلها زيد بن عليّ في ضمن الحكم بأنّ في الركاز خمس، وفي الرواية الدالة على أنّ مال المملوك لمن باعه) سالم وغيره^(٣)، وفي الرواية الدالة على أنّ (الولد للفراس وللعاشر الحجر)^(٤) سعيد الأعرج ورواه غيره أيضاً، وفي خبر (ليس لعرق ظالم حق)^(٥) عبد العزيز بن محمد، وفي قوله: (قضى للجدّتين الميراث)^(٦) غياث بن إبراهيم، وروى بعضها مسمع بن عبد الملك وأبو مريم ويحيى بن أبي العلاء وداود بن

١ - قاعدة لاضرر، شيخ الشريعة الأصفهاني: ١٨ - ٢٣.

٢ - منية الطالب ٢: ١٩٤.

٣ - الكافي ٥: ٢١٣ / ١، تهذيب الأحكام ٧: ٧١ / ٣٠٦، وسائل الشيعة ١٣: ٣٢، كتاب التجارة، أبواب بيع الحيوان، الباب ٧، الحديث ١. وأمّا رواية سالم فهي مذكورة في مستدرک الوسائل ١٣: ٣٧١، كتاب التجارة، أبواب بيع الحيوان، الباب ٥، الحديث ٣، وكذلك في عوالي اللآلي ١: ١٠٣ / ٣٥.

٤ - تهذيب الأحكام ٨: ١٨٣ / ٦٤٠، وسائل الشيعة ١٤: ٥٦٥، كتاب النكاح، أبواب نكاح العبيد، الباب ٥٦، الحديث ١.

٥ - تهذيب الأحكام ٧: ٢٠٦ / ٩٠٩، وسائل الشيعة ١٣: ٢٨٣، كتاب الإجارة، أبواب أحكام الإجارة، الباب ٣٣، الحديث ٣.

٦ - تهذيب الأحكام ٩: ٣١٣ / ١١٢٦، وسائل الشيعة ١٧: ٤٧٣، كتاب الفرائض والموارث، أبواب ميراث الأبوين والأولاد، الباب ٢٠، الحديث ١٤. في المصدر: (أطعم رسول الله ﷺ الجدّتين السدس).

فرقد، وقد عرفت روايات السكوني في ذلك أكثر من رواية عقبة.
فظهر ممّا ذكر: أنّ ما أفاده عليه السلام غير مستقيم، والشاهد على عدم صحّة ما أفاده: أنّ عقبة بن خالد ذكر جملة «لا ضرر» مرّتين في تلكما القضيتين، فلو كانتا واحدة لم يكن وجه لذكرها مرّتين.

وأما ما جعله الميرزا النائيني رحمته الله مؤيداً لما ذكره فهو من الأعاجيب؛ وذلك لأنّ عقبة بن خالد صاحب كتاب، وطريق الكليني إليه هو ما ذكره، وذلك لا يصلح دليلاً على أنّ الأخبار المضبوطة في ذلك الكتاب مجتمعة، وإلا يلزم أن تكون الأخبار التي رواها الفضل بن شاذان وغيره من أصحاب الجوامع الأولى أيضاً كذلك. نعم يمكن أن يقال: بعدم إمكان وقوع «لا ضرر» في ذيل هذين الخبرين؛ لعدم الارتباط بينهما بوجه من الوجوه.

توضيح ذلك: أنّ تذييل قضية بأخرى بنحو ظاهر في الارتباط بينهما على أنحاء:

الأوّل: أن تكون القضية التي في ذيل أخرى كبرى كلّية، والقضية المذيلة بها إحدى صغرياتها المدرجة تحت الكبرى؛ أي تحت عنوان الوسط المحكوم عليه في الكبرى بحكم.

ويمكن أن يقال: إنّ قولنا: «الخمّر حرام؛ لأنّ كلّ مسكرٍ حرام» من هذا القبيل، وعليه فحرمة الخمّر إنّما هي بما أنّها مسكر، لا بما أنّها خمّر.

الثاني: أنّ القضية المذكورة في الذيل علّة للقضية المذيلة بها، كما لو قيل: «الخمّر حرامٌ لأنّه مسكر»، فإنّ الحكم فيه مترتب على نفس عنوان الخمّر بما أنّه خمّر، ولكن بجهة تعليلية صارت علّة لجعل ذلك الحكم على هذا العنوان، وبه يفترق عن الوجه الأوّل.

الثالث: أن تكون نكتة التشريع وجعل الحكم للقضية المذيلة بها، كما في

الأحكام الكلية القانونية السياسية، ويمكن أن يكون قوله: «الخمير حرام لأنه مسكر» من هذا القبيل.

والفرق بينه وبين الوجه الأول واضح، وهو بعينه الفرق بين الثاني والأول، وأما الفرق بينه وبين الوجه الثاني فهو أن نكتة التشريع لا يلزم أطرافها في جميع موارد الحكم، فإن الخمير حرام بناءً على هذا الوجه؛ سواء المسكر من أفراد أو الغير المسكر؛ لأن الإسكار علة لجعل الحرمة وتشريعها، لا لنفس الحرمة، فإن الإسكار قد يترتب على بعض أفراد الخمير، وقد لا يترتب كالقليل منه للمدمن، ولعل استحباب غسل الجمعة كذلك بالنسبة إلى إزالة أرياح الآباط، أو الصوم ليدوق الأغنياء طعم الجوع ونحو ذلك، بخلاف علة الحكم، فإنها سارية ومترتبة على جميع أفرادها، وتذليل قضية ثبوت الشفعة بقضية «لا ضرر» لا يمكن بوجه من هذه الوجوه:

أما الوجه الأول فواضح؛ لأن الحكم بالشفعة ليس من صغريات قوله: (لا ضرر ولا ضرار)؛ بأن يتفرع عليها نحو تفرع الصغرى على الكبرى، كتفرع حرمة الخمير على «كل مسكر حرام».

وكذلك بنحو الوجه الثاني بلا إشكال، فإن نفي الضرر ليس علة لثبوت الشفعة، وإلا يلزم دورانها مداره ثبوتاً ونفياً، وليس كذلك.

وكذلك الوجه الثالث؛ وذلك لأنه لو كان نفي الضرر نكتة لتشريع حق الشفعة، لزم عدم لزوم البيع أصلاً وجواز فسخ المعاملة للشريك الآخر بدون العوض؛ لأن دفع الضرر يترتب دائماً على عدم لزوم البيع، لا على الأخذ بالشفعة، فيلزم منه جواز فسخ البيع من الشريك الآخر وإن لم يأخذ بالشفعة بدفع مثل الثمن، وهو ضرر على البائع.

نعم يمكن أن يقال: إنه لوحظ فيه حال الطرفين؛ لأنه مع عدم ثبوت حق

الشفعة يلزم الضرر على الشريك، ومع سلطنة الشريك على فسخ المعاملة وعدم الأخذ بالشفعة بدفع مثل الثمن، يلزم الضرر على البائع، فبملاحظة عدم تضررها حكم بسلطنة الشريك على الأخذ بالشفعة بدفع مثل الثمن؛ لئلا يلزم تضرر أحدهما، وحينئذ يمكن أن يجعل نفي الضرر نكتة لتشريع الحكم بالشفعة بهذا البيان والتقرير.

لكن هذه الرواية ضعيفة السند؛ لجهالة محمد بن عبدالله بن هلال، وعدم توثيق عقبة بن خالد وإن روى هو عن نفسه ما يدل على توثيقه وحسن حاله، لكن لا يعتمد على رواية شخص بتوثيق نفسه، ولم يثبت اعتماد الفقهاء واستنادهم على روايته في ثبوت حق الشفعة؛ لينجبر ضعفها بعمل الأصحاب.

مضافاً إلى أن مقتضاها ثبوت حق الشفعة فيما لو كان الشركاء أكثر من اثنين أيضاً؛ للتعبير بالشركاء فيها بلفظ الجمع، ولا يلتزمون بذلك.

مضافاً إلى ظهور عدم الارتباط بين الحكم بالشفعة وبينها؛ لعدم التفريع بالفاء، ولو ارتبطت به كان الأنسب التفريع بالفاء.

وأما رواية النهي عن منع فضول الماء فالمشهور بين الفقهاء كراهته، كما هو المناسب أيضاً، مع أن لفظ القضاء لا يناسب الكراهة، كما لا يخفى على من تتبع ولا حظ موارد استعماله؛ لأن القضاء حكم لازم الاتباع والإجراء، فلا بد أن يطلق في موارد وجوب شيء أو حرمة، لا الكراهة الشرعية، ولذا لم يستعمل في المندوبات، فاستفادة الكراهة منه بعيدة جداً، مع ما في الاستدلال بـ «لا ضرر» على الكراهة من البرودة.

فهذه جهات دالة على عدم تذييل الحديثين بقضية «لا ضرر»، كما أفاده شيخ الشريعة، ويؤيده أنه لا عين ولا أثر للاستدلال بـ «لا ضرر» في سائر أخبار الشفعة.

الجهة الثالثة : في عدم صدور «لا ضرر... في الإسلام»

قال المحقق شيخ الشريعة رحمته الله أيضاً: تفحصت في كتب العامة، وتتبع في مسانيدهم وصحاحهم ومعاجمهم وغيرها مراراً، فلم أجد رواية «لا ضرر» معقبة بكلمة «في الإسلام»، ولا أدري من أين جاء ابن الأثير ^(١) بهذه الزيادة ^(٢). أقول: ذكر في مجمع البحرين أيضاً ذلك ^(٣)، مع أن ما ذكره فيه هو بعينه رواية الكافي في الشفعة، وليس فيها هذا القيد. نعم هو مذكور في رسالة الصدوق والمنقولة عن «التذكرة» ^(٤)، ولعلهما واحدة، وهذه الرسالة مما يعتمد عليها؛ حيث أسندها إلى النبي صلوات الله عليه جزماً، بخلاف ما لو نقل الرواية بلفظ «وروى»، لكن يحتمل قوياً وقوع تلك الزيادة اشتباهاً من النسخ؛ حيث إنه ذكر بعدها (فالإسلام يزيد المسلم خيراً)، فكرر الناسخ لفظة «في الإسلام» اشتباهاً حال النسخ، كما وقع نظائره كثيراً، ثم صُحِّف وكتب «في الإسلام»، فلا وثوق في تعقب قوله: «لا ضرر» بقوله: «في الإسلام».

الجهة الرابعة : في صدور «لا ضرر... على مؤمن»

قد تقدّم إن قضية سُمرة منقولة بطرق مختلفة :

ففي رواية الكليني رحمته الله عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن أبيه، عن عبدالله بن بكير، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال في ذيلها: (فإنه

١ - النهاية في غريب الحديث والأثر ٣ : ٨١ .

٢ - قاعدة لا ضرر، شيخ الشريعة الأصفهاني : ١٢ .

٣ - مجمع البحرين ٣ : ٣٧٣ مادة «ضرر» .

٤ - الفقيه ٤ : ٢٤٣ / ٢، تذكرة الفقهاء ١ : ٥٢٢ سطر ٤٠ .

لا ضرر ولا ضرار^(١).

وفي روايته عن علي بن محمد بن بندار، عن أحمد بن أبي عبدالله، عن بعض أصحابنا، عن عبدالله بن مسكان، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، وفي ذيلها: (إنك رجل مضارّ، ولا ضرر ولا ضرار على مؤمن)^(٢)، وهذه الرواية مرسلة، لكن الظاهر عدم كون هذا الراوي وضاعاً، فإنه جمع بين ما في رواية الصدوق من قوله عليه السلام: (ما أراك يأسرُة إلا مضاراً)^(٣) وما في رواية الكليني توفي بطريق آخر بقوله: (فإنه لا ضرر ولا ضرار)^(٤).

والظاهر أن نقله أضبط من الطريقتين الآخرين، وأن الراوي فيهما بصدد ما هو المهمّ عنده من الجمل، وعدم ذكر قيد «المؤمن» فيهما، إنما هو لأجل عدم الاهتمام به، فالظاهر وجود هذا القيد فيما صدر عنه عليه السلام.

مضافاً إلى أنه لو دار الأمر بين الزيادة والنقيصة، فالأصل العقلانيّ على تقديم أصل عدم الزيادة على عدم النقيصة، لا لأجل قلة السهو والاشتباه في جانب الزيادة؛ ليقال: إن ذلك إنما يسلم فيما إذا اتحد الراوي لكل واحد منهما، ومع تعددهما وبرواية واحد لأحدهما والآخر لآخر فلا، كما فيما نحن فيه؛ لوجود هذا القيد في طريق وعدمه في روايتين أخريين، بل لوجود دواعٍ في جانب الإسقاط والنقيصة ليست في جانب الزيادة، مثل عدم كون الراوي بصدد نقل تمام الرواية مع خصوصياتها، بخلاف الزيادة، فإنه لا داعي لها، بل الداعي إلى خلافها؛ لأنه افتراء على الإمام عليه السلام.

١ - الكافي ٥ : ٢٩٢ - ٣٩٣ / ٢.

٢ - الكافي ٥ : ٢٩٤ / ٨.

٣ - الفقيه ٣ : ٥٩ / ٩، وسائل الشيعة ١٧ : ٣٤٠، كتاب إحياء الموات، الباب ١٢، الحديث ١.

٤ - الكافي ٥ : ٢٩٢ / ٢.

مضافاً إلى أنّ ما ذكر إنّما يصحّ مع توافق النقلين في التعبير، وما ليس فيه ذلك القيد من الروايتين غير متوافقتين في العبارة. فيظهر من ذلك أنّ راوي المرسلة أضبط. ودعوى: أنّ هذا القيد من الراوي لا الإمام؛ باعتبار أنّه أنسب في نظره لشرافة المؤمن وكرامته^(١).

واضحة الفساد؛ لما عرفت من أنّه افتراء على الإمام عليه السلام. ودعوى: أنّه يمكن زيادته لسبق القلم والاشتباه في النسخ، ففيها: أنّ سبق اللسان أو القلم في مقام التكلّم والكتابة إنّما هو فيما إذا كانت بين الشئيين ملازمة ذهنيّة، وما نحن فيه ليس كذلك، فإنّا كثيراً ما نتصوّر الضرر، ولا يسبق المؤمن إلى أذهاننا أصلاً.

الجهة الخامسة: في معنى الضرر والضرار

إنّ الضرر يطلق غالباً فيما يقابل النفع من النقص المالي أو البدني، يقال: «ضرّ في التجارة»؛ أي خسر، في مقابل قولك: «نفع فلان في تجارته»؛ أي زاد في ماله، ويقال أيضاً: «ضرّ الدواء في بدنه» في مقابل قوله: «نفعه»، وأمّا من نظر إلى امرأة غيره فلا يقال: إنّهُ ضرّه.

نعم قد يستعمل بمعنى الضيق ونيل المكروه ونحوهما كالحرص وسوء الحال، لكن الغالب هو الأوّل.

وأما الضرار فهو بالعكس، فإنّ غالب ما يطلق هو فيه هو الإيقاع في المكروه والضيق والحرص وسوء الحال.

وقد ذكر هذا اللفظ في ستّة مواضع من الكتاب المجيد:

١ - قوله تعالى: ﴿وَلَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ﴾^(١)، فإنه ورد في تفسيرها عن أبي عبدالله عليه السلام قال: (لا ينبغي للرجل أن يمتنع من جماع المرأة، فيضارّ بها إذا كان لها ولد مرضع، ويقول لها: لا أقربك، فإنّي أخاف عليك الحمل، فتقتلين ولدي، وكذلك المرأة لا يحلّ لها أن تمتنع على - عن / نسخه - الرجل، فتقول: إنّي أخاف أن أحبل، فأقتل ولدي، وهذه المضارّة في الجماع على الرجل والمرأة)^(٢) الخبر.

وقريب منها روايات أخرى في تفسيرها^(٣)، ولاريب في أن المراد من المضارّة فيها هو الإيقاع في الحرج والمشقة والمكروه، لا الضرر المالي أو البدني وفي مجمع البحرين: قوله: ﴿وَلَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ﴾: أي: لا تضارّ بنزع الرجل الولد عنها، ولا تضارّ الأم الأب فلا ترضعه^(٤).

٢ - وقوله تعالى: ﴿وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقْنَ عَلَيْهِنَّ﴾^(٥).

٣ - وقوله تعالى: ﴿وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ﴾^(٦)، وفي المجمع: فيه

قراءتان:

إحدهما: «لا يضارّ» بالإظهار والكسر والبناء للفاعل على قراءة أبي عمر، فعلى هذا فالمعنى: لا يجوز وقوع المضارّة من الكاتب؛ بأن يمتنع من الإجابة، أو

١ - البقرة (٢) : ٢٣٣ .

٢ - تفسير القمي ١ : ٧٦ - ٧٧، وسائل الشيعة ١٥ : ١٨٠، كتاب النكاح، أبواب أحكام الأولاد، الباب ٧٢، الحديث ٢.

٣ - الكافي ٦ : ٤١ / ٦، تفسير العياشي ١ : ١٢٠ / ٣٨٢، وسائل الشيعة ١٥ : ١٨٠، كتاب النكاح، أبواب أحكام الأولاد، الباب ٧٢، الحديث ١.

٤ - مجمع البحرين ٣ : ٣٧١ مادة «ضرر» .

٥ - الطلاق (٦٥) : ٦ .

٦ - البقرة (٢) : ٢٨٢ .

يحرّف بالزيادة والنقيصة، وكذا الشهيد.

وثانيتها: قراءة الباقيين «لا يُضارُّ» بالإدغام والفتح بالبناء للمفعول، وعلى هذا فالمعنى: لا يوقع على الكاتب والشهيد ضرر؛ بأن يكلف بقطع المسافة بمشقة من غير تعهد بمؤنتهما أو غير ذلك^(١)، ولا يبعد أن يُراد من قوله: ﴿وَلَا تُضَارَوْهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ﴾ هذا المعنى أيضاً.

٤ - قوله تعالى: ﴿وَلَا تُمَسِّكُوهُنَّ ضِرَاراً لِّتَعْتَدُوا﴾^(٢)، فعن أبي عبد الله عليه السلام حيث سئل عن قول الله عز وجل: ﴿وَلَا تَمْسِكُوهُنَّ...﴾ الآية، قال: (الرجل يُطلق حتّى إذا كادت أن يخلو أجلها راجعها، ثمّ طلقها يفعل ذلك ثلاث مرّات، فنهى الله تعالى عن ذلك)^(٣)، فالمضارة حينئذٍ فيها بمعنى الإيقاع في الضيق والكلفة، لا الضرر المالي والبدني لوجوب النفقة زمن العدة أيضاً.

وقال في مجمع البيان: لا تراجعوهنّ لا لرغبة فيهنّ، بل للإضرار بهنّ لتطويل العدة^(٤).

٥ - قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِداً ضِرَاراً وَكُفْراً وَتَفْرِيقاً...﴾^(٥) الآية، وليس المراد من الضرر فيها الضرر المالي أو البدني؛ لما نقل: أن بني عمر بن عوف اتّخذوا مسجد عوف - وهو مسجد قبا - فحسداهم جماعة من المنافقين من بني غنم بن عوف، فبنوا مسجداً ضراراً، وأرادوا أن يحتالوا بذلك، فيفترقوا بين

١ - مجمع البيان ٢ : ٦٨٠ .

٢ - البقرة (٢) : ٢٣١ .

٣ - الفقيه ٣ : ٢٢٣ / ١ ، وسائل الشيعة ١٥ : ٤٠٢ ، كتاب الطلاق، أبواب أقسام الطلاق وأحكامه، الباب ٣٤، الحديث ٢ .

٤ - مجمع البيان ٢ : ٥٨٢ .

٥ - التوبة (٩) : ١٠٧ .

المؤمنين ويوقعوا الشك والاضطراب في قلوبهم^(١).

٦ - قوله تعالى: ﴿مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ وَصِيَّةً...﴾^(٢).

وأما الأخبار ففي رسالة زرارة: (إنك رجل مضار)^(٣).

وفي رواية هارون بن حمزة: (هذا الضرار)^(٤).

وفي رواية الحذاء: (لا ضرر ولا ضرار)^(٥).

ولاريب في عدم إرادة الضرر المالي والبدني منها؛ لأن إضرار سعة لم يكن مالياً، بل هو بمعنى: إيقاع الانتصاري في الكلفة والمشقة والحرص.

فما ذكره ابن الأثير في «النهاية»: من أن قوله: (لا ضرر)؛ أي: لا يضر الرجل أخاه، فينقصه شيئاً من حقه، والضرار فعال من الضر؛ أي: لا يجازيه على إضراره بإدخال الضرر عليه^(٦)، وتبعه السيوطي في الدرر النثير^(٧) وصاحب تاج العروس^(٨) ومجمع البحرين^(٩).

وهم صدر منه؛ فإنه لم يستعمل الضرار في شيء من موارد إطلاقاته في

١ - مجمع البيان ٥ : ١٠٩ .

٢ - النساء (٤) : ١٢ .

٣ - الكافي ٥ : ٢٩٤ / ٨ ، وسائل الشيعة ١٧ : ٣٤١ ، كتاب إحياء الموات، أبواب إحياء الموات، الباب ١٢، الحديث ٤ .

٤ - الكافي ٥ : ٢٩٣ / ٤ .

٥ - ليست هذه من رواية الحذاء بل من صحيحة زرارة ومرسله، الكافي ٥ : ٢٩٢ / ٢ و ٨/٢٩٤ .

٦ - النهاية في غريب الحديث والأثر ٣ : ٨١ مادة «ضرر» .

٧ - الدرر النثير ٣ : ١٧ .

٨ - تاج العروس ٣ : ٣٤٨ مادة «ضرر» .

٩ - مجمع البحرين ٣ : ٣٧٣ مادة «ضرر» .

مجازاة الضرر، ولعلّه ذكر ذلك على طبق باب المفاعلة؛ غفلةً عن عدم استعماله في ذلك، وعدم اقتضاء باب المفاعلة ذلك، ولم يتأمل في الحديث ليتفطن إلى ذلك. وبالجملّة: قد عرفت أنّ الشائع في إطلاق الضرر هو استعماله في إيقاع المكروه والضيق والمشقة، على الغير ولم يُردّ منه في هذا الخبر المجازاة على الضرر قطعاً، ولم يصدر من الأنصاري ما هو مجازاة لضرر سُمرة. ومثل رواية عبيدة بن زرارّة، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الجارية يريد أبوها أن يزوّجها من رجلٍ، ويريد جدّها أن يزوّجها من رجلٍ آخر، فقال: ((الجدّ أولى بذلك ما لم يكن مضارّاً إن لم يكن الأب زوّجها قبله))^(١). والحاصل: أنّ كلّ واحدٍ من الضرر المالي والبدني ضرر وإضرار وإيقاع في المكروه والحرّج والمشقة، وفعلُ سُمرة لم يكن ضرراً بل ضراراً؛ أي: إيقاع الأنصاري في الحرّج والمشقة. هذا كلّ في مفردات الألفاظ.

في مفاد الجملة التركيبية

وأما الكلام في الهيئة التركيبية منه، فقال الشيخ الأعظم رحمته: أعلم أنّ المعنى - بعد تعدُّر إرادة الحقيقة - عدم تشريع الضرر؛ بمعنى أنّ الشارع لم يشرّع حكماً يستلزم الضرر على الغير تكليفيّاً أو وضعيّاً، فلزوم البيع مع الغبن حكم يلزم منه الضرر على المغبون، فينتفي بالخبر، وكذلك لزوم البيع من غير شفعة للشريك. وذكر أيضاً أمثلة أخرى، مثل سلطنة المالك على الدخول إلى عدّقه وإباحته له من دون الاستئذان من الأنصاري.

١ - الكافي ٥ : ٣٩٥ / ١، وسائل الشيعة ١٤ : ٢١٨، كتاب النكاح، أبواب عقد النكاح، الباب ١١، الحديث ٢.

ثم ذكر أنه يحتمل النهي أيضاً، وجعل الأول أرجح^(١). انتهى.
أقول: قد صرح تعالى بعدم إرادة الحقيقة منه، وأن الاستعمال مجازي، ولكن لم يبين أنه مجاز في الحذف، كما ذكره في مثل: ﴿وَإِسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾^(٢)، أو أنه مجاز في الكلمة، أو أنه بنحو الحقيقة الادّعاءية، ولكن هذا الأخير أقرب من الأولين في كلامه تعالى، والحقيقة الادّعاءية تحتاج إلى مصحح الادّعاء، ويمكن أن يكون المصحح لنفي الضرر ادّعاء أحد أمور:

الأول: علاقة السببية والمسببية بإطلاق اللفظ الموضوع للمسبب وإرادة السبب؛ لأن الحكم سبب للضرر؛ بادّعاء أن الحكم الضري عين الضرر.

الثاني: ما ذكره في «الكفاية» من أنه من قبيل نفي الآثار بنفي الموضوع، مثل: (يا أشباه الرجال ولا رجال)^(٣)؛ بدعوى أن تمام آثار الرجولية هي الشجاعة، وبدعوى أنها عين الرجولية، فكذاك فيما نحن فيه؛ بدعوى أن لزوم البيع القبني أو وجوب الغسل والوضوء والصوم - مثلاً - في صورة الضرر عين الضرر^(٤).

الثالث: ما ذكره في «الحاشية على الفرائد»، وهو قريب ممّا ذكره في «الكفاية»؛ وهو أنه نفى للحكم بنفي الموضوع مثل: ﴿لَارْفَتْ وَلَا فَسُوقٌ﴾^(٥)، فالمراد أنه تعالى لم يشرع حكماً ضررياً^(٦).

الرابع: ما أفاده أستاذنا الحائري تعالى - على ما ببالي - وهو أن ما يتحقق به الضرر أمران:

١ - فرائد الأصول: ٣١٤ سطر ١٨.

٢ - يوسف (١٢): ٨٢.

٣ - نهج البلاغة (شرح محمد عبده): ١٢٣، الخطبة ٢٧.

٤ - كفاية الأصول: ٤٣٢.

٥ - البقرة (٢): ١٩٧.

٦ - حاشية فرائد الأصول، المحقق الخراساني: ١٦٨ سطر ٢٥.

أحدهما : بعض الأحكام المستلزمة للضرر.

ثانيهما : إضرار المسلمين بعضهم بعضاً.

وحيث إنّ الحكيم تعالى لم يشرّع حكماً ضررياً، ونهى عن إضرار المسلمين بعضهم بعضاً، صحّ منه أن يقول بنحو الإخبار : (لا ضرر ولا ضرار) حقيقةً، ولا تلزم المجازيّة أيضاً.

الخامس : أنّ أحكام الشارع كثيرة يستلزم إطلاق بعضها الضرر، وأمّا الأحكام التي هي ضرر ذاتاً فقليلة، فحيث إنّها قليلة بالنسبة إلى ما لا يلزم منها الضرر، فهي كالعدم، صحّ أن يقال : (لا ضرر ولا ضرار).

السادس : ما أفاده المحقّق العراقي^(١)، وهو بعينه ما ذكره شيخنا الحائري رحمته.

السابع : ما ذكره الميرزا النائيني رحمته، فإنّه بعد نقل ما اختاره الشيخ الأعظم رحمته مع وجوهٍ أخرى، وأطال الكلام بتمهيد مقدّمات، لايهمّنا التعرّض لما لا ارتباط لها بالمقام، قال ما ملخصه: إنّ الأحكام الشرعيّة بشراشر حقائقها مجعولة، وجعلها التشريعي هو عين وجودها التكويني، فبجعلها تتحقّق، وكذلك في جانب النفي، فإنّ النفي المتعلّق بالحكم نفّي بسيط متعلّق بشراشر وجوده، ونفي حقيقته عن صفحة الكون هو عين نفيه التشريعي.

ثمّ ذكر بعد مقدّمات أخرى غير مرتبطة بما نحن فيه: أنّه قد ذكرنا في حديث الرفع: أنّ الرفع فيه مستعمل في معناه الحقيقي؛ سواء كان متعلّقه ممّا رفعه بيد الشارع، مثل «مالا يعلمون»، أم لا مثل رفع النسيان، فإنّ الرفع فيهما مستعمل في معناه الحقيقي، غاية الأمر أنّه إن لوحظ بالنسبة إلى الأحكام فهو حاكم عليها ومخصّص لها، وإن لوحظ بالنسبة إلى المكلفين فهو إنشاءٌ للنهي عن إضرار بعضهم بعضاً، وهو لا يتنافي استعماله في معناه الحقيقي. نعم لو كان نفي الضرر إخباراً لم

يكن بدّ ومفرّ من القول بالمجازية؛ لئلا يلزم الكذب، ولكنه ليس إخباراً، وكذلك حديث الرفع، بل إنشاء وإيقاع لنفي الأحكام الضرورية؛ لما مرّ من أنّ الأحكام بشرائرها بيد الشارع، وتحت الجعل إثباتاً ونفيّاً، فهو إعدامٌ للأحكام الضرورية، فلا يلزم ارتكاب التجوُّز.

ثمّ ذكر : أنّ الجملة الخبرية والإنشائية من المداليل السياقية، لا المداليل اللفظية الموضوع بإزائها لفظ، بل يستفاد من سياق الكلام كون «بعت» إنشاءً، فجملة «لا ضرر ولا ضرار» كذلك، فلا بدّ من ملاحظة أنّه يستفاد من سياقها الإخبار أو الإنشاء، ولا ريب أنّه يُستفاد منه إنشاء نفي الأحكام المستلزمة للضرر، ونهي المكلفين عن إضرار بعضهم بعضاً.

ثمّ قال : إنّ المتيقّن الموافق للتحقيق هو ما ذكره الشيخ رحمته الله : من أنّه نفى للحكم لا نهى، وهو لا يستلزم المجازية أيضاً؛ لأنّ الضرر من العناوين الثانوية، وهي على ثلاثة أقسام :

الأوّل : أن يكون العنوان الأوّل للثاني من قبيل المعدّات.

الثاني : أن يكون العنوان الأوّل سبباً للثاني ولكنهما موجودان بوجودين.

الثالث : أن يكونا كذلك مع كونهما موجودين بوجود واحد.

فعلى الأوّل : مع كون العنوان الأوّل والعنوان الثاني موجودين بوجودين،

فإطلاق العنوان الثاني وإرادة الأوّل مجاز، وكذلك على الثاني.

وأما على الثالث فالعنوانان موجودان بوجود واحد كالضرب والإيلام،

فاستعمال أحدهما في الآخر لا يوجب المجازية، بل هو استعمال شائع.

وتوهم : أنّ الموجب للضرر ليس هو الحكم، بل الموجب له هو الموضوع،

والحكم من قبيل المعدّات.

مدفوعٌ : بأنّ الحكم على قسمين : أحدهما من قبيل لزوم البيع ونحوه،

والآخر من قبيل وجوب الوضوء.

أما الأول : فلاريب في أنه الموجب للضرر.

وأما الثاني : فالضرر وإن كان من ناحية الوضوء لأجل أنه فعل اختياري، لكن إرادة العبد حيث إنها محكومة لإرادة الله، فأرادة الله تعالى في سلسلة العلل، فهي سبب تام لذلك الضرر، وفي هذه الصورة لاتلزم المجازية أيضاً^(١). انتهى ملخصاً.

أقول : قد تقدّم تصريح الشيخ الأعظم رحمته : بأنه ليس حقيقة، نعم صرح شيخنا الحائري: بأنه استعمال حقيقي، وكذلك العراقي بتقريبات متقاربة، وهو خلاف التحقيق.

أما ما أفاده الميرزا النائيني رحمته فإنه يرد عليه :

أولاً: أنه إن أراد عدم التجوّز في الكلمة فهو صحيح.

وإن أراد أنه لا مجازية فيه أصلاً؛ حتّى في الإسناد بنحو الحقيقة الادّعائية؛ لما ذكره في وجهه.

ففيه : أن ما ذكره في وجه عدم التجوّز فيه - من أن الجملة الخبرية والإنشائية من المداليل السياقية، ولم يوضع لها لفظ - غير صحيح؛ لأنه لا إشكال في أن هيئة مثل «اضرب» ونحوه ليست مهملة بل موضوعة، وحينئذٍ فإن أراد أن بين الإنشاء والإخبار جامعاً استعملت الهيئة في مثل «بعث» و «أنكحت» فيه، ولذا قد يفهم منها الإنشاء، وقد يستفاد منها الإخبار، ففيه : ما تقدّم سابقاً من أن معنى الإنشاء والإخبار من المعاني الحرفية لا جامع بينهما، مضافاً إلى أن الإنشاء إيقاع وإيجاد، والإخبار حكاية، ولا جامع بينهما.

لا يقال : إن الهيئة موضوعة لمطلق الإسناد؛ لأنه يقال : إن أريد بالإسناد

مفهومه الكلّي فهو معنى اسمي، وليست الهيئة موضوعة لمعنى اسمي، فلا بدّ أن تكون موضوعة لمعنى حرفي، ولا جامع بين المعاني الحرفيّة. مضافاً إلى أنّ قوله: (لا ضرر ولا ضرار) بناءً على كونه نفيّاً ليس إنشاءً. نعم يصحّ ذلك إذا قلنا: بأنّه نهّي.

فإن قال: بأنّه إنشاء لسلب الحكم ونفيه، يلزمه الالتزام بالتجوّز؛ حيث إنّهُ أطلق نفي الضرر وأريد به إبقاء سلب الأحكام الضرريّة، ولا نعني بالمجاز إلّا إطلاق لفظ موضوع لمعنى وإرادة معنى آخر، كما أنّ إطلاق لفظ «العالم» وإرادة القرشي مجاز ولو مع وجودهما بوجود واحد.

وثانياً: ما ذكره من أنّ إرادة العبد مقهورة لإرادة الله تعالى، فهو بالخطابة أشبه منه بالبرهان، فإنّ إرادة الله تعالى لو كانت سبباً تامّاً لإرادة العبد لما تحقّقت معصية الله لأحد، وليس كذلك، بل العبد يريد الفعل ويفعله بمبادئ كامنّة في نفسه؛ من خوف العقاب أو الشوق إلى الثواب ونحو ذلك، والأحكام من المعدّات لذلك، وبها يتحقّق موضوع الموافقة والمخالفة.

فتلخّص: أنّ إطلاق «لا ضرر» وإرادة نفي الأحكام مجاز لاحقيقة. ويظهر ممّا ذكرنا ما في كلام شيخنا الحائري والمحقّق العراقي أيضاً. وأمّا ما أفاده في «الكفاية» ففيه: أنّ قوله: (لا ضرر ولا ضرار) ليس نظير (يا أشباه الرجال ولا رجال)؛ حيث إنّ نفي الرجوليّة في كلامه عليه السلام إنّما هو بلحاظ نفي أظهر آثار الرجوليّة - أي الشجاعة - فباعتبار عدمها صحّت دعوى سلب الرجوليّة، بخلاف ما نحن فيه، فإنّه ليس للضرر أثر يترتّب عليه؛ لتصحّ دعوى نفيه بانتفاءه.

وأما الحكم بوجوب الوضوء فليس هو من أسباب الضرر، بل سببه الوضوء نفسه، والحكم به من قبيل المعدّات كما تقدّم، وليس ما نحن فيه نظير قوله عليه السلام:

(لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد)^(١)؛ حيث إنَّ للصلاة في المسجد آثاراً مهمة، ويصحّ سلبها عنها في غير المسجد بلحاظ عدم ترتّب تلك الآثار عليها. وأمّا ما في الحاشية: من أنّه نظير ﴿لَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ﴾، ففيه: أنّه ليس المراد نفي الرفث والفسوق باعتبار حكمهما، فإنَّ حكمهما الحرمة، ففيه بلحاظ نفي الحرمة يقتضي نفيها، وهو واضح الفساد، بل هو نفي يُستفاد منه النهي، فليس «لا ضرر» نظيراً له، ولو كان نفي الضرر باعتبار نفي حكمه لزم عدم حرمة الضرر والإضرار.

وأما دعوى أنّ المصحح للدّعاء هو علاقة السببية والمسببية - كما هو محتمل كلام الشيخ الأعظم رحمته - ففيها: أنّ ما يبيد الشارع هو نهي المكلفين عن إضرار بعضهم بعضاً، أو الحكم بوجوب تدارك الضرر، وهو قليل التأثير في محيط التكوين؛ حيث إنّه مع وجود النهي يتحقّق الضرر والإضرار من العباد كثيراً. وأمّا نفي الحكم الضرريّ فهو أيضاً غير صحيح؛ لأنّ الأحكام الضرريّة في غاية الكثرة، كوجوب الزكاة والخمس والحجّ والحدود والديّات وإسقاط ماليّة الخمر وآلات القمار واللّهو وأعيان النجاسات إلى غير ذلك، ومعها لا تصحّ دعوى نفي الحكم الضرريّ.

وما يقال - القائل الميرزا النائيني رحمته - : إنّ مثل وجوب الزكاة والخمس ونحوهما لا يعدّ ضرراً؛ لأنّه مال الغير والحكم بوجوب دفع مال الغير إليه ليس ضرراً^(٢).

ففيه: أنّ الكلام إنّما هو في أنّها لمّ صارت مال الغير مع تحصيله لها بالكلفة والمشقة، فإنّ جعله للغير عين الضرر عليه.

١ - دعائم الإسلام ١ : ١٤٨ .

٢ - منية الطالب ٢ : ٢١٢ سطر ٢ .

وما أورده الشيخ رحمته الله على بعض الفحول - حيث ذهب إلى أن نفي الضرر إنما هو لإيجابه التدارك، ومعه فلا ضرر^(١) - من أن مجرد إيجاب التدارك لا يصحح نفيه إلا بتحقيق التدارك في الخارج^(٢)، فهو بعينه وارد على نفسه الشريفة، فإن مجرد رفع إباحة الضرر - كما ذكره رحمته الله - لا يصحح دعوى نفيه.

ثم إنه يرد على الشيخ الأعظم رحمته الله - حيث اختار أنه نفي لا نهي على جميع محتملات كلامه رحمته الله^(٣) - إشكالان لا يمكن التفصي عنهما :

الأول : إشكال تخصيص الأكثر، وذلك لأن الأحكام المخاطب بها المكلفون ليست بنفسها ضرورية، فإنه لا يترتب على مجرد إيجاب الوضوء ونحوه ضرر ترتباً عقلياً أولياً ولا توليدياً، وإلا لزم عدم تحقق مخالفتها وعصيانها؛ لانتفاء تلك الأحكام بناءً على ما ذكره، بل له نحو دخل فيه؛ لعلّه أضعف من المعد أيضاً؛ حيث إنّه به يتحقق موضوع الإطاعة والمعصية؛ لاختلاف المكلفين في عنايتهم بالأحكام فمنهم من لا يعتني بها ولا يكونون بصدد الامتثال، فلا يترتب عليهم ضرر أصلاً، ومنهم من يكمن في نفوسهم مبادي الطاعة، كالخوف من العقاب، أو الشوق إلى الثواب، ونحو ذلك، وتحقق سائر المبادي، وتحريك العضلات، نحو الفعل والامتثال، كالوضوء فقد يترتب عليه ضرر، لكن لا ترتباً أولياً، بل بواسطة كالصوم فإنه قد يترتب عليه الضرر لكن بواسطة يبوسة المزاج، فالضرر يترتب أولاً على اليبوسة، وبواسطتها على الصوم.

وبالجملة : قد يكون متعلق الحكم بنفسه ضررياً، كالبيع الغبني، وقد لا يكون هو بنفسه ضررياً، لكن يترتب عليه الضرر بواسطة، لا ترتباً أولياً، كإيجاب الوفاء

١ - الوافية، الفاضل التوني : ١٩٤ .

٢ - المكاسب، الشيخ الأنصاري : ٣٧٢ سطر ٢٧ .

٣ - فرائد الأصول : ٣١٤ سطر ١٨ .

بالعقد.

فظهر من ذلك عدم صحّة الحكم بنفي الحكم الضرري؛ حيث إنّه لا حكم ضرريّ أصلاً؛ لما عرفت من عدم ترتّب الضرر على الحكم نفسه ترتّباً أولياً، لا بنحو العلّية، ولا التوليدية، ولا ثانوياً، بل الضرر دائماً يترتّب على متعلّق الحكم ترتّباً أولياً وثانوياً، وحينئذٍ فلا وجه للقول بأنّه نفي للحكم الذي يترتّب على متعلّقه ضرر ترتّباً أولياً فقط، بل يعمّ وما يترتّب عليه ترتّباً ثانوياً وثالثياً.. وهكذا، والعمل على وفقه وطبقه بهذه السعة مستلزم لفقه جديد واختلال سوق المسلمين؛ لأنّه قلّما يتفق بيع ونحوه إلّا ويترتّب عليه هذا النحو من الضرر ولو بوسائل، وكذلك الأحكام، فلا بدّ من تخصيصه بما إذا كان ترتّبه أولياً فقط، وإخراج غيره عنه، وحينئذٍ يلزم التخصيص المستهجن.

وبهذا البيان لا يمكن التّفصي عن هذا الإشكال بما أفاده الشيخ الأعظم رحمته؛ من أنّه لا ضير في هذا التخصيص ولا استهجان؛ حيث إنّ خرج بعنوان واحد^(١)؛ لأنّه ليس هنا عنوان واحد ينطبق على تلك الأفراد؛ ليكون المخرّج هو ذلك العنوان، ولا وجه للالتزام به مع مجهوليّته، كما اعترف هو رحمته به، إلّا فيما لا محيص عنه من جهة مفروغيّة أصل المطلب، الذي لا مفرّ عنه إلّا بالالتزام بذلك، وما نحن فيه ليس كذلك. مضافاً إلى أنّ عدم استهجان تخصيص الأكثر - ولو بعنوان واحد بنحو الإطلاق - ممنوع؛ ألا ترى أنّه لو قال «كُلّ كلّ رمانة في هذا البستان إلّا الحامض» وفرض أنّ جميع ما في البستان من الرمان حامض إلّا واحداً منها، فلا ريب في أنّه مستهجن، مع أنّ المخرّج عنوان واحد، فالمناط في الاستهجان هو جعل القانون الكليّ لأفراد قليلة، ولا فرق فيه بين إخراج أكثر الأفراد بعنوان واحد وبين إخراجها بأكثر من عنوان واحد.

١ - فرائد الأصول : ٣١٦ سطر ١٠.

وقال الميرزا النائيني رحمته الله : إنّ ما ذكره الشيخ رحمته الله في دفع هذا الإشكال لا يجدي في دفعه؛ لأنّ القضايا على قسمين : حقيقيّة وخارجيّة، والمناطق في الأولى هو تعلّق الحكم بنفس الطبيعة، وفي الثانية تعلّقه بالأفراد الخارجيّة بملاكات مختلفة، مثل «قتل من في العسكر»، والتخصيص أيضاً؛ إمّا من قبيل التقييد، مثل «أكرم كلّ عالم عادل»، وإمّا بالأدوات، والفرق بينهما: هو أنّه على الأول لا يضرّ بكليّة الكلّ ولا يزيلها، بخلافه على الثاني، وتخصيص الأكثر بعنوان واحد إنّما لا يستهجن إذا كان بالنحو الأول - أي التقييد - كما أنّه في الحقيقيّة كذلك، ولكن قوله: (لا ضرر ولا ضرار) بنحو القضية الخارجيّة، فالتخصيص فيها وارد على الأفراد بأداة الإخراج، وكلّ تخصيص كذلك - أي المستهجن - لافرق فيه بين أن يكون بعنوان واحد أو أكثر.

فالصواب في دفع الإشكال : أن يقال بعدم لزوم تخصيص الأكثر في المقام؛ حيث إنّ مثل الزكاة والخمس ونحوهما إنّما هو إعطاء مال الغير إليه، وإيجابه ليس ضرراً، وأمّا مثل إسقاط ماليّة الخمر والنجس وآلات القمار والطرب ونحو ذلك ووجوب إتلافها، فهو ليس بضررٍ أيضاً؛ حيث إنّ الشارع أسقطها وأخرجها عن ملك مالكيها^(١). انتهى.

أقول : أمّا المناطق والملاك الذي ذكره في الفرق بين القضية الحقيقيّة والخارجيّة فقد تقدّم أنّه غير صحيح؛ بل المناطق في الفرق بينهما - بعد أن الحكم في كلّ واحدٍ منهما متعلّق بالعنوان والطبيعة - هو أنّ العنوان في الخارجيّة أخذ بحيث لا ينطبق إلّا على الأفراد الخارجيّة، مثل (لا ضرر ولا ضرار)، وأمّا في القضايا الحقيقيّة فالعنوان يعمّ الأفراد المحقّقة الموجودة والمقدّرة، والحكم بنفي الضرر ليس بملاكات مختلفة مع كونه بنحو القضية الخارجيّة، بل بملاك واحد.

هذا لو قلنا باختصاص «لا ضرر» بالأحكام، وإلا فلو عمّمناه، وقلنا بشموله للإضرار بالغير أيضاً، فهو ليس بنحو القضية الخارجيّة.

مضافاً إلى أنّه لو كان المناط ما ذكره يلزم تثليث القضايا بزيادة قسم ثالث، وهو تعلّق الحكم في الخارجيّة بالأفراد بملاك واحد، مع ما تقدّم من الإشكالات عليه. الإشكال الثاني الذي يرد على الشيخ الأعظم: هو أنّه بناءً على ما ذكره يصير معنى «لا ضرر» لا حكم ضرريّ مجعول، وأنّ لسانه لسان نفي العسر والحرج، فكما أنّ نفي العسر والحرج حكم امتنانيّ كذلك نفي الضرر، وحيثنّذ فلا يمكن تخصيصه؛ لإبائه لسانه عن التخصيص رأساً، فضلاً عن تخصيص الأكثر، فيلزم استهجان تخصيصه، مع أنّه لا ريب في تخصيصه.

وتوهّم انصرافه عن مثل وجوب الزكاة والخمس وعمّا يترتّب عليه الضرر بالواسطة، قد عرفت ما فيه، وحيثنّذ فلا يمكن الالتزام بما ذكره الشيخ رحمته. وأمّا الوجه الذي جعله الشيخ رحمته أرواً للاحتتمالات، وهو أنّ يُراد به نفي الضرر الغير المتدارك، فيرد عليه جميع ما أوردناه عليه.

بقي في المقام الاحتمال الذي ذكره شيخ الشريعة، وادّعى أنّه المنسب إلى الأذهان المستقيمة، ولذا فهمه منه مَهْرَةٌ أهل اللسان، كصاحب لسان العرب^(١) وابن الأثير^(٢) ونحوهما؛ وهو أنّه نفْيٌ أريد منه النهي عن الضرر؛ باستعمال النفي في معناه وإرادة النهي كنايةً، مثل «لارفت ولا فسوق»^(٣)، وأنّ ما ذكره بعضهم: من أنّه لم يُعهد استعمال هذا التركيب في النهي، فيه: أنّه استعمال شائع جدّاً. ثمّ ذكر نظائره. وقال أيضاً: ولْيَعْلَمَ أنّ المدّعى هو أنّ حديث نفي الضرر يُراد منه إفادة النهي؛

١ - لسان العرب ٨ : ٤٤ مادة «ضرر».

٢ - النهاية في غريب الحديث والأثر ٣ : ٨١ مادة «ضرر».

٣ - البقرة (٢) : ١٩٧.

سواء كان هذا باستعمال التركيب في النهي ابتداءً، أو باستعماله في معناه الحقيقي، وهو النفي، ولكن لينتقل منه إلى إرادة الغير، كما يقال: إن كلمة «لا» عند استعمالها في الإخبار عن نفي الحقيقة أو نفي صحتها أو نفي كمالها أو إرادة أن النهي، في جميع المواضع المذكورة تستعمل في معنى واحد، وهو نفي الطبيعة إما حقيقة أو ادعاءً، فإن ما لا يصح بمنزلة المعدوم في عدم حصول الأثر المطلوب منه، وكذلك الناقص غير الكامل بمنزلة المعدوم في بعض الجهات، والمنهي عنه أيضاً يراد منه - من جهة شدة التنفّر عنه، والمبالغة في عدم إيجاد - أنه غير موجود، كما أن المأمور به إذا أريد المبالغة في طلبه يُطلب بما يدلّ على وقوعه، فيقال: «تركب كذا، وتذهب إلى كذا»^(١)، انتهى.

أقول: أمّا جعله «لا ضرر» حقيقة فيما ذكره: فإن أراد التمسك بأصالة الحقيقة لترجيح هذا القول، ففيه: أنه مجاز على كلا الاحتمالين؛ سواء استعمل في النفي أو النهي، فإن استعمل في النفي فهو كناية عن النهي، فإن المراد حينئذ هو غير ما وضع له اللفظ، وهو المناط في المجازية، فإن اللفظ في جميع المجازات مستعمل في معناه الحقيقي، وتعلّقت به الإرادة الاستعمالية، لكن قد يستقرّ فيه، وتعلّق به الإرادة الجدّية أيضاً، فهو حقيقة، وقد لا يستقرّ فيه، بل يتجاوز عنه إلى غيره الذي تعلّقت به الإرادة الجدّية، فيصير مجازاً، ومقتضى أصالة الحقيقة استقراره في معناه الحقيقي، وعدم تجاوزه عنه إلى غيره، مع أنه في المقام متجاوز عنه، ولم يستقرّ في معناه الحقيقي.

مضافاً إلى أن هذا لو كان حقيقةً، فما اختاره الشيخ الأعظم أيضاً كذلك، وإن أراد أن استعمال هذا التركيب؛ حيث إنه شائع كثير في هذا المعنى، حتّى صار من المجازات الراجحة، ويتبادر هذا المعنى من هذا التركيب.

ففيه : أنَّ استعمال هذا التركيب وإرادة النفي أكثر من استعماله في النهي، وإن كان إرادة النهي منه أيضاً شائعة، فما ذكره يصحّ جواباً عما في «الكفاية»، لكنّه ليس في الشيوع مثل إرادة غير النهي، فإنّه أريد منه الحكم الوضعي في كثير من الموارد، مثل قوله عليه السلام: (لا سهو على من أقرّ على نفسه بسهو)^(١)، وقوله عليه السلام: (لا سهو في السُّنة)^(٢)، وقوله عليه السلام: (لا سهو في النافلة)^(٣)، وقوله عليه السلام: (لا طلاق إلّا على السُّنة)^(٤)، و(لا طلاق إلّا على طهر من غير جماع)^(٥)، و(لا طلاق إلّا ما أريد به الطلاق)^(٦)، و(لا ظهار إلّا ما أريد به الظُّهار)^(٧)، و(لا طلاق إلّا بعد نكاح)^(٨)، و(لا عتق إلّا في ملك)^(٩)، و(لا يُتَمّ بعد إدراك)^(١٠)، وقوله عليه السلام: (لا عتاق إلّا بعدما

-
- ١ - مستطرفات السرائر : ١١٠ / ٦٦ ، وسائل الشيعة ٥ : ٣٣٠ ، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ١٦، الحديث ٨ .
 - ٢ - الكافي ٣ : ٣٥٨ / ٥ ، وسائل الشيعة ٥ : ٣٤١ ، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ٢٥، الحديث ٢ و ٣ .
 - ٣ - المقنع، ضمن الجوامع الفقهية : ٩ / سطر ٢٣ ، مستدرك الوسائل ٦ : ٤١٤ ، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ١٦، الحديث ٢ .
 - ٤ - الكافي ٦ : ٦٢ / ٣ ، وسائل الشيعة ١٥ : ٢٨٠ ، كتاب الطلاق، أبواب مقدّماته وشرائطه، الباب ٩، الحديث ٣ .
 - ٥ - نفس المصدر .
 - ٦ - الكافي ٦ : ٦٢ / ١ ، وسائل الشيعة ١٥ : ٢٨٦ ، كتاب الطلاق، أبواب مقدّماته وشرائطه، الباب ١١، الحديث ٣ .
 - ٧ - الكافي ٦ : ١٥٣ / ٢ ، وسائل الشيعة ١٥ : ٥١٠ ، كتاب الظهار، الباب ٣، الحديث ١ .
 - ٨ - الفقيه ٣ : ٣٢١ / ٣ ، وسائل الشيعة ١٥ : ٢٨٦ ، كتاب الطلاق، أبواب مقدّماته وشرائطه، الباب ١٢، الحديث ١ .
 - ٩ - الفقيه ٣ : ٣٢١ / ٣ ، وسائل الشيعة ١٥ : ٢٨٦ ، كتاب الطلاق، أبواب مقدّماته وشرائطه، الباب ١٢، الحديث ١ .
 - ١٠ - وسائل الشيعة ٨ : ٣٧١ ، كتاب الحج، أبواب أحكام الدواب، الباب ٢٨، الحديث ١ .

يملك^(١)، و (لا نكاح للعبد إلا بإذن مولاه)^(٢)، و (لا تذر في معصية)^(٣)، و (لا يمين لولد مع والدته، ولا للمرأة مع زوجها، ولا للمملوك مع سيده)^(٤)، و (لا يمين في قطيعة رحم)^(٥)، وقوله عليه السلام: (ولا رضاع بعد فطام)^(٦) إلى غير ذلك من الموارد التي استعمل فيها هذا التركيب في غير النهي، يظفر بها المتتبع في الأخبار.

الحق في معنى الحديث

نعم لا إشكال في أن قوله عليه السلام: (لا ضرر ولا ضرار) نهْي، كما ذكره مؤيد، لكن الفرق: هو أننا ندّعي أنه نهْي سلطنتي مولوي من رسول الله ﷺ، لا أنه نهْي الله صدر من النبي ﷺ إرشاداً.

توضيح الكلام في ذلك يحتاج إلى بيان مقدمتين:

الأولى: أن للنبي ﷺ مقامات وشؤوناً:

منها: أنه ﷺ نبي مبلّغ لأحكام الله تعالى، وفي هذا المقام لا أمر له ولا نهْي، بل أوامره فيها إرشادية لا يترتب على مخالفتها وموافقها عقاب ولا ثواب.

١ - الكافي ٥: ٤٤٣ / ٥، أنظر وسائل الشيعة ١٤: ٢٩٠، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٥، الحديث ١.

٢ - دعائم الإسلام ٢: ٢٩٩ / ١١٢٥، مستدرک الوسائل ١٥: ٣١٣، كتاب الطلاق، أبواب مقدماته وشرائطه، الباب ٣٣، والحديث منقول بالمضمون وليس بالنص.

٣ - الكافي ٥: ٤٤٣ / ٥، أنظر وسائل الشيعة ١٤: ٢٩٠، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٥، الحديث ١.

٤ - نفس المصدر (مع اختلاف).

٥ - الكافي ٧: ٤٤٠ / ٤، تهذيب الأحكام ٨: ٢٨٥ / ١٠٤٨، وسائل الشيعة ١٦: ١٣٠، كتاب الأيمان، الباب ١١، الحديث ٥.

٦ - الكافي ٥: ٤٤٣ / ٥، الفقيه ٣: ٢٢٧ / ١، وسائل الشيعة ١٤: ٢٩٠، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٥، الحديث ١.

سوى ما يترتب على مخالفة الله تعالى في أوامره ونواهيه، والنبى ﷺ في هذا المقام مثل الأئمة عليهم السلام والفقهاء وسائر نقلة الأحكام، والعقل حاكم بوجوب متابعتها من حيث إنه ﷺ نبى مبلّغ للأحكام.

ومنها : مقام السلطنة، وأنه ﷺ خليفة الله على الأمة، وهي غير مقام النبوة، وأوامره ونواهيه ﷺ في هذا المقام مولوية؛ يترتب على موافقتها الثواب وعلى مخالفتها العقاب، كما في أوامره ونواهيه الصادرة في الغزوات، وأوجب الله تعالى طاعته على الناس بقوله: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾^(١)، وهذا مقام مجعول من الله تعالى له بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ﴾^(٢) الآية، وقوله تعالى: ﴿الْأَنْبِيَاءُ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ﴾^(٣) إلى غير ذلك من الآيات والروايات الواردة في ذلك؛ بحيث صار من الضروريات.

ومنها : مقام القضاء وفصل الخصومة، وهو غير الأولين أو من شؤون السلطنة المطلقة، وهو أيضاً مجعول من الله تعالى له ﷺ؛ لإقامة الأحكام السياسية بقوله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾^(٤) الآية.

المقدمة الثانية : أن لفظ «أمر» و «نهي» و «حكم» و «قضى» ظاهر لغة وعرفاً في الأمر والنهي والحكم المولوية الصادرة منه مستقلاً - لا عن الله تعالى - إرشاداً، إلا مع قيام قرينة خارجية على خلافه، ويظهر ذلك بالتبّع في الأخبار، فإنه يظهر لمن راجعها أن القضاء غالباً يطلق في فصل الخصومة والحكم المولوي، وكذلك مادة الأمر والنهي، ولا تطلق في مقام بيان أحكام الله تعالى إلا نادراً، ولذلك

١ - النساء (٤) : ٥٩ .

٢ - المائدة (٥) : ٥٥ .

٣ - الأحزاب (٣٣) : ٦ .

٤ - النساء (٤) : ٦٥ .

يُسند القضاء إلى رسول الله ﷺ وأمير المؤمنين غالباً، دون غيرهم من الأئمة عليهم السلام حتى الصادقين عليهم السلام؛ لعدم وجود المانع عن قضائهما وفصل خصومتها، بخلاف زمن غيرهما من الأئمة الطاهرين، وإن صدر من الصادقين أخبار كثيرة في بيان الأحكام، ولذا قال الباقر عليه السلام: (لو كان الأمر إلينا أجزنا...) (١).

وأما لفظة «قال» فهي محتملة للأمرين، فلا بدّ من ملاحظة القرائن الخارجيّة. إذا عرفت ذلك نقول: لا ريب في أنّ قوله عليه السلام: (لا ضرر ولا ضرار) - بناءً على نقل عبادة بن الصامت - ظاهر في أنّه من قضاء رسول الله وحكمه المولوي السلطنتي، لا أنّه من الأحكام الصادرة من الله تعالى وحكمه ﷺ به من حيث أنّه نبي؛ للتعبير فيه بأنّه ﷺ (قضى أن لا ضرر ولا ضرار) الظاهر فيما ذكرناه. وبالجملّة: بعدما عرفت من عدم إرادة النفي من ذلك، وأنّه نهى، فهو ظاهر في النهي المولوي والحكم السلطنتي من النبي، لا الإرشادي، كما ربما يظهر من المحقق شيخ الشريعة عليه السلام (٢)، وإن احتمل إرادته ما ذكرناه أيضاً. وأما بناءً على نقل الخاصّة وطرقهم فقد عرفت عدم ثبوت تذييل قضية الشفعة بذلك، وكذلك في قضية هدم الجدار؛ لأنّ الخبر المذكور منقول في «دعائم الإسلام» الذي لم يثبت اعتباره.

فيبقى قضية سمرة بن جندب، وتقدّم أنّها منقولة بطرق مختلفة؛ بعضها موثّق، وبعضها فيه إرسال، وبعضها ضعيف، كرواية أبي عبيدة الحدّاء، مع أنّه لم يتمسك فيها بقضية (لا ضرر)، وهي أيضاً مختلفة في المضمون وال متن في بعض خصوصيات

١ - تهذيب الأحكام ٦: ٢٧٣ / ٧٤٦، وسائل الشيعة ١٨: ١٩٥، كتاب القضاء، أبواب كيفية

الحكم وأحكام الدعوى، الباب ١٤، الحديث ١٢.

٢ - قاعدة لا ضرر، شيخ الشريعة الأصفهاني: ١٨ و ٢٤ - ٢٧.

القضية، لكنها متفقة في أصل القضية، والقدر المسلم منها أنه لم يكن للأتصاري شبهة حكمية أو موضوعية يسأل عنها، بل كان يشكو إلى النبي ﷺ من سمة في إيدائه وإيقاعه في الحرج والمشقة، فرجوعه إليه ﷺ إنما هو ليقضي بينهما بما أنه سلطان الأمة وولي أمرهم، لا بما أنه نبي مبلّغ لأحكام الله تعالى، ولم يكن ذلك أيضاً قضاءً شرعياً على طبق قاعدة القضاء بالبينّة والأيمان^(١)، فأمر ﷺ بقلع العذق، وعلّله في موثقة زرارة: بأنه (لا ضرر ولا ضرار)، فالأمر دائر بين أن يكون ذلك تمسكاً بحكم قانوني شرعي إلهي مجعول منه تعالى، وبين أن يكون بياناً لحكمة الحكم وعقلته، والأنسب هو الثاني، فإنه على الأول يكون الحكم القانوني الإلهي بالنسبة إلى جميع المكلفين سواء، حتّى نفس رسول الله الشريفة، فهو ﷺ أيضاً مأمور بإجراء أحكامه تعالى التي منها الحكم بأنه (لا ضرر ولا ضرار)، مع أن أمره ﷺ بقلع النخلة إضرار على سمرة، بخلافه على الثاني؛ لأنه من قضاائه ﷺ وحكمه، فلا يشمل نفسه الشريفة؛ لأنه ﷺ حينئذٍ مركز الحكم لا مورد.

فتلخص: أنه نهى لا نفي، فلا تدلّ على أنه لم يجعل حكم ضرري في الشريعة بنحو من أنحاء الدلالة لا حقيقة ولا مجازاً بأنحائه؛ لما عرفت من ورود الإشكالات المتقدمة عليه، وأنه نهى مولوي عن رسول الله ﷺ، لا نهى إلهي، وبناءً على ذلك لا يصلح هذا الخبر دليلاً على خيار الغبن ونحوه من الأحكام الوضعية.

١ - الكافي ٧: ٤١٤ / ١، وسائل الشيعة ١٨: ١٦٩، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى، الباب ٢، الحديث ١.

تنبيهات

وينبغي التنبيه على أمور ذكرها الشيخ الأعظم رحمته الله :

التنبيه الأول : مخالفة المسألة لقاعدتي «الاحترام» و«السلطنة»
أنه رحمته الله ذكر : أن في الخبر إشكالاً هو أن أمره رحمته الله بقلع الشجرة لا يوافق قاعدة احترام أموال الناس، ولكنه لا يخل بالاستدلال به^(١). انتهى.
أقول : هذا الإشكال على تقدير وروده مُخِلٌّ بالاستدلال كيف؟! وقد علّل رحمته الله أمره بقلع النخلة بأنه (لا ضرر ولا ضرار)، مع عدم انطباقه على مورد عدم ارتباطه به، وحينئذٍ فلا يصلح للاستدلال به على غير هذا المورد، بل يكشف ذلك عن صحة ما اخترناه: من أنه نهى، لا ما اختاره هو رحمته الله؛ من أنه نفى، وأنه حاكم على أدلة الأحكام الأولية^(٢)، فهذا الإشكال من مبعّدات ما اختاره رحمته الله.

وتصدّى الميرزا النائيني لدفع هذا الإشكال بوجهين :

الوجه الأول : أنه لم يثبت أن ذلك علّة للحكم بقلع النخلة، بل هو تعليل لعدم استئذان سمرّة من الأنصاريّ في دخوله في حائطه؛ حيث كان جواز دخوله كذلك ضرورياً، وكان سمرّة مصرّاً على مزاحمة الأنصاريّ سقط احترام ماله، ولذا حكم رحمته الله بالقلع بالحكومة الشرعيّة.

وفيه : إنّ علّة العلّة لشيء ليست من الأمور التي هي تحت اختيار العباد حتّى نجعلها علّة لشيء دون شيء آخر، بل لابدّ من ملاحظة نفس الرواية وظهورها في ذلك، فنقول : إنه رحمته الله بعد إحضاره سمرّة، تكلم معه أولاً مخاطباً إياه وناصحاً

١ - المكاسب، الشيخ الأنصاري : ٣٧٢ سطر ٩.

٢ - نفس المصدر : ٣٧٢ سطر ٧.

له، فلما أُصرَّ سَمرة على الإضرار انصرف عنه، والتفت إلى الأنصاريِّ مخاطباً إيَّاه، وأمره بقلع العَدَّة، وعلَّله بأنَّه (لاضرر ولا ضرار)، ومن البعيد غايته عليَّة ذلك؛ لتكلمه مع سَمرة قبل انصرافه عنه، فإنَّه خلاف قاعدة التكلم، فالظاهر أنَّه علَّة لكلامه مع الأنصاريِّ، وهو أمره بقلع النخلة.

وثانياً: ما ذكره من سقوط ماليَّة عَدَق سَمرة، مصادرة؛ كيف؟! ولو كان كما ذكره فكلُّ واحد من المكلفين سواء في جواز إتلافه، فإنَّها على ما ذكره نظير الخمر وآلات القمار ونحوهما؛ بلا فرق بين النبيِّ الأكرم ﷺ وبين سائر الناس، فلو سقطت ماليَّة عَدَقه بذلك لجاز لكلِّ أحد إتلافه، ولا يلتزم به أحد، مع أنَّه مناف لما ذكره: من أنَّه حكم رسول الله ﷺ حكومة شرعيَّة؛ لتوقُّف حكومته ﷺ في ذلك على بقاء ماليَّة عَدَقه، وإلا لما احتاج إلى الحكومة.

الوجه الثاني: أنَّه لو سلَّمنا أنَّه تعليل لأمره ﷺ للأنصاريِّ بقلع العَدَّة، لكنه ليس على خلاف القاعدة أيضاً لأنَّ قاعدة «الناس مسلَّطون على أموالهم» محكومة بقاعدة «لاضرر»، واحترام مال الناس من شؤون تسلُّطهم على أموالهم ومن فروع قاعدة السلطنة، ومعنى احترام ماله أنَّ له السلطنة على منع الغير في التصرف فيه، فحيث إنَّ قاعدة «لاضرر» حاکمة على قاعدة السلطنة، فهي حاکمة على متفرِّعاتها أيضاً.

لا يقال: لا نسلم حكومتها على الأصل ومتفرِّعات قاعدة السلطنة، بل على نفسها خاصَّة، لا على فروعاتها؛ لأنَّ قاعدة السلطنة تنحلُّ إلى أمرين: أحدهما: وجودي، وهو تسلُّطه على التصرف في ماله كيف شاء.

وثانيهما: عديمي، وهو سلطنته على منع الغير عن التصرف فيه، والذي هو موجب للضرر على الأنصاريِّ هو الأمر الأوَّل، أي تصرفه في ماله كيف شاء وعدم استئذان الأنصاري منه في الدخول على عَدَقه في حائط الأنصاري، فقاعدة نفى

الضرر ترفع جواز الدخول في ملك الغير بدون الاستئذان منه، وهو الجزء الأخير للعلّة.

لأنّه يقال : نعم لكنّه انحلال عقليّ، وليس هنا إلّا حكم واحد، وهو قاعدة السلطنة، ومع حكومة قاعدة «لا ضرر» عليها لا يبقى في البين حكم آخر، فحكومتها على قاعدة السلطنة حكومة على متفرّعاتها أيضاً.

ثمّ إنّهُ يذكّر في تضاعيف كلامه : أنّه لو فرض أنّ الموجب للضرر هو دخوله فيه بغير إذنه - لا تصرفه بغير إذنه - فلا محيص عن رفع ما هو علّة العلل، وهو حقّ إبقاء العُدق في منزل الأنصاري وبقاء ماليّته؛ حيث إنّهُ علّة للدخول فيه بدون الاستئذان الموجب للإضرار بالأنصاري، وهذا نظير وجوب المقدّمة وذو المقدّمة؛ حيث إنّ رفع وجوب ذي المقدّمة مستلزم لرفع وجوب المقدّمة، لا الصّحّة واللزوم؛ حيث إنّهما حكمان مستقلّان وإن ترتّب أحدهما على الآخر، بخلاف ما نحن فيه، فإنّ جواز البقاء وحقّ الاستئذان ليسا مستقلّين، بل الثاني من آثار الأوّل، فلا يمكن أن يكون هناك ما هو حاكم على أحدهما دون الآخر^(١). انتهى ملخصاً.

أقول : وفيما ذكره مواقع للنظر :

منها : ما ذكره من أنّ احترام مال المسلم من متفرّعات سلطنته على ماله، فإنّه ممنوع؛ لأنّ قاعدة السلطنة قاعدة عقلائيّة أمضاها الشارع، كما يظهر ذلك من خطبته ﷺ في حجّة الوداع^(٢)، ومعنى قاعدة السلطنة هو حكومة الإنسان في ماله واختياره في التصرف فيه أيّ تصرفٍ شاء، إلّا ما نهى الله تعالى عنه، وأمّا احترام مال المسلم فهو غير قاعدة السلطنة معنّى وملاكاً ودليلاً؛ لأنّ معنى احترام مال

١ - منية الطالب ٢ : ٢٠٩ سطر ٧.

٢ - دعائم الإسلام ٢ : ٥٩ / ١٦٠، مستدرك الوسائل ١٧ : ٨٧، كتاب الغصب، الباب ١، الحديث ١.

المسلم هو أنه لا يجوز للغير التصرف فيه بغير إذنه وإتلافه، والدليل عليه قوله عليه السلام: (لا يجوز لأحد أن يتصرف في مال غيره بغير إذنه)^(١)، ولهذا يمكن أن لا يكون لأحد أن يتسلط على ماله ويمنع من التصرف فيه، مع أنه محترم لا يجوز للغير التصرف فيه وإتلافه، كمال الصغير والسفيه والمفلس ونحوهم من المحجور عليهم . نعم لا يبعد استلزام السلطنة على ماله للذبت عنه ومنع الغير من التصرف فيه، نظير السلطنة على أنفسهم التي يتفرع عليها حق الدفاع عن أنفسهم عند إعتداء الغير عليهم.

مضافاً إلى أن ما ذكره مستلزم لجواز تصرف الغير في عَدْق سَمرة وإتلافها؛ لزوال احترام ماليتها على ما ذكره، مع أنه لا يلتزم به.

ومنها : قوله : إن معنى احترام مال المسلم هو سلطنته على منع الغير عن التصرف فيه، فإنه أيضاً ممنوع؛ لوضوح أن معنى حرمة مال المسلم هو عدم جواز تصرف غير مالكه فيه بدون إذنه بإتلاف ونحوه، فهو تكليف لغير المالك موضوعه ما سوى المالك، وهذا معنى غير تسلط المالك على منع الغير من التصرف في ماله، فإن موضوعه نفس المالك، ويمكن الانفكاك بينهما، كما لو فرض عدم تسلطه على منع الغير عن التصرف في ماله بحجر الحاكم عليه، مع عدم جواز تصرف الغير فيه وبقاء احترامه.

ومنها : ما ذكره من انحلال قاعدة السلطنة إلى أمر وجودي وعدمي المتقدم ذكرهما، فإنه يرد عليه :

أولاً : منع الانحلال المذكور، بل متعلق القاعدة؛ إمّا وجودي، وإمّا عدمي .
ثانياً : تسلطه على منع الغير عن التصرف فيه ليس أمراً عدمياً؛ لأن دفع

١ - الاحتجاج ٢ : ٥٥٩ ، وسائل الشيعة ٦ : ٣٧٦ - ٣٧٧ ، كتاب الخمس ، أبواب الأنفال وما يختص بالإمام، الباب ٣، الحديث ٦ .

الغير عن التصرف في ماله أمر وجودي لا عديمي.
ومنها : قوله: الموجب للضرر على الأنصاري وإن كان هو دخول سَمرة بدون الاستئذان من الأنصاري، لكن حيث إنَّ علَّة العلل هو وجود عَدْقِهِ في منزل الأنصاري، سقط احترام ماله ... إلى آخره، فإنَّه يرد عليه:
أولاً: النقض بما إذا كان لأحد مال في ملك غيره بغير إذنه، فإنَّه موجب للضرر على الغير، فبناءً على ما ذكر يزول احترام هذا المال، ويسقط عن المالِية، فلا بد أن يجوز إتلافه، ولا أظن أن يلتزم به أحد.
وثانياً بالحل: وهو أن مقايضة ما نحن فيه بالمقدمة وذي المقدمة في غير محلها ومع الفارق؛ لثبوت الملازمة العقلية بين وجوب المقدمة وبين وجوب ذيلها، ولا يمكن التفكيك بينهما على فرض تسليم وجوب المقدمة، بخلاف ما نحن فيه؛ لأنَّ مجرد مالكيته للعَدْق يسوِّغ له الدخول في منزل الأنصاري بدون الاستئذان منه، فإنَّ ثبوت حقِّ العبور إلى عَدْقهِ في ملك الغير يحتاج إلى مصالحة أو معاوضة، ويمكن التفكيك بين مالكيته أحد لشيء في ملك الغير، وبين ثبوت حقِّ العبور والدخول في ملكه بغير إذنه؛ بأن لم يكن له العبور والدخول في ملكه إلى ماله، ومقتضى القاعدة: هو تسلُّط ذلك الغير على ماله من دون تسلُّطه على الدخول في ملك الغير الذي ماله فيه، وحينئذٍ فالموجب للضرر على الأنصاري والموقع له في الحرج هو دخول سَمرة في داره بدون إذنه، لا ملكيته للعَدْق؛ ليصير سبباً لسقوط عَدْقهِ عن المالِية وزوال احترام ماله، فما ذكره ^{هـ} في الجواب عن الإشكال غير صحيح.

التنبيه الثاني: تقدّم قاعدة «لا ضرر» على «السلطنة»

قاعدة «لا ضرر» واردة على قاعدة السلطنة أو حاكمة عليها، فلا يجوز هدم

جدار نفسه إضراراً بجاره، وكذلك حفر قناة عند قناة الغير يجذب ماءها؛ لأن قاعدة السلطنة محكومة لقاعدة «لا ضرر»، وتقدّم أن الحق: أن «لا ضرر» نهى لا نفي، فلا يرفع به وجوب الصوم أو الوضوء الضرريّان، وكذلك مثل لزوم البيع ونحوه.

ولا استيحاش في ذلك من جهة بقاء فروع كثيرة بلا دليل، فإن الدليل لا ينحصر بقاعدة «لا ضرر»؛ بحيث لولاها يبقى كثير من الفروع بلا دليل، فإن منها البيع الغبني، فإن ثبوت حق الخيار فيه حكم عقلائي عرفي لا يفتقر ثبوته إلى التمسك بـ «لا ضرر»، كما في خيار العيب.

واستدل الميرزا النائيني لثبوت الخيار للمغبون بالاشتراط الضمني في ضمن عقد البيع، فجعله تحت عنوان خيار الشرط^(١).

واستشكل الشيخ الأعظم على الاستدلال له بقاعدة «لا ضرر»^(٢)، وكذلك العلامة^(٣)، واستدل صاحب الجواهر له بالإجماع^(٤)، لا بقاعدة «لا ضرر»، وقال في «الغنية»: دليلنا إجماع الفرقة، ثم استدلل بحديث «لا ضرر» قبلاً للعامة^(٥).

نعم استدلل له في «الخلاف» بقاعدة نفي الضرر حسب^(٦). مضافاً إلى أن كل حكم تابع للدليل الدال عليه، فلو لم يكن لخيار الغبن دليل سوى حديث «لا ضرر» فنحن ننكره، لا أنه يجعل ثبوت خيار الغبن مفروغاً عنه

١ - منية الطالب ٢ : ٥٧ سطر ٢١ .

٢ - المكاسب، الشيخ الأنصاري : ٢٣٥ سطر ٧ .

٣ - تذكرة الفقهاء ١ : ٥٢٣ سطر ١١، لم يستشكل العلامة في ثبوت خيار الغبن بصورة مطلقة وإنما استشكل في حالة ما إذا بذل الغابن الأرض إلى المغبون.

٤ - جواهر الكلام ٢٣ : ٤١ .

٥ - الغنية ، ضمن الجوامع الفقهية : ٥٢٦ سطر ١٩ .

٦ - الخلاف ٣ : ٤٢ ، مسألة ٦٠ .

ومسلماً، ويجعل حديث «لا ضرر» دليلاً عليه، ولذلك ترى الفقهاء لا يلتزمون بنفي الحكم في باب الصلاة وغيره بمجرد توجه ضرر مالي إليه، ولذا ذكروا: أنه لو لم يوجد الماء إلا بدفع الثمن، وجب عليه دفعه وإن كثر مع تمكنه منه. نعم لو خاف على ماله - وإن قل - من لص وغيره - لو ذهب إلى مكان آخر لتحصيل الماء لوجوده فيه - حكموا فيه بعدم وجوب الوضوء، مع أنه ضرر عليه، لكنّه ليس لأجل قاعدة «لا ضرر»، بل لدليل ونص خاص عليه.

التنبيه الثالث : حول تحمّل الضرر وتوجيهه إلى الغير

بناءً على ما اخترناه من أن «لا ضرر» نهى لانفي، فمعناه أن الإضرار بالغير وإيقاعه في الحرج والمشقة حرام، وأما لو توجه الضرر إلى الغير أولاً فلا يجب صرفه إلى نفسه وتحمله؛ دفعاً للضرر عن الغير؛ لحديث «لا ضرر»، وإن كان ذلك في نفسه أمراً حسناً مستحسناً أخلاقياً، لكنه لا يجب، ولا ربط له بمفاد حديث «لا ضرر»، مثل ما لو توجه السيل إلى دار الغير، فلا يدلّ حديث «لا ضرر» على وجوب صرفه إلى داره وتحمله ضرره وعدم سدّ باب داره؛ ثلثاً يتوجه السيل إلى دار الغير.

نعم إجراؤه إلى دار الغير، مع عدم توجهه إلى دار الغير أولاً، ضرر عليه، يدلّ على حرمة، ولا يدلّ على حرمة دفعه عن دار نفسه ولو جرى بطبعه إلى دار الغير. ولو أكره على الإضرار بالغير فإن قلنا : إن مفاد «لا ضرر» نفي، وهو حكم شرعيّ قانوني، فهو، وإن كان من العناوين الثانوية، لكن حديث (رُفع ... ما استُكرهوا عليه)^(١) مقدّم عليه بنحو الحكومة، وإن كان حديث «لا ضرر» مقدّماً على

١ - الكافي ٢ : ٣٣٥ / ١، التوحيد، الصدوق : ٣٥٣ / ٢٤، وسائل الشيعة ١١ : ٢٩٥، كتاب

الجهاد، أبواب جهاد النفس وما يناسبه، الباب ٥٦، الحديث ٣.

أدلة سائر الأحكام.

وأما بناءً على ما اخترناه : من أنه نهى لا نفي، فيقدّم حديث الرفع عليه أيضاً بأحد وجهين :

الأول : أن يقال : إن حديث الرفع لا يختص برفع الأحكام الشرعية الإلهية، بل يعم رفع الأحكام السلطنتية لرسول الله ﷺ أيضاً، كما لو فرض إكراه أحد على مخالفة أمره ﷺ في الغزوات ونحوها.

الثاني : سلّمنا اختصاصه برفع الأحكام الإلهية فقط، لكن مرجع الإكراه على مخالفة حكمه السلطنتي إلى الإكراه على مخالفة حكم الله وأمره بقوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾^(١)؛ لما عرفت من أنه لا وجوب ذاتي لإطاعة رسول الله ﷺ من حيث إنه سلطان، بل هو مستفاد من أمر الله تعالى، وحينئذٍ فحديث الرفع حاكم على حديث «لا ضرر».

نعم يمكن أن يقال : إن مثل أحاديث نفي الضرر والرفع ونفي الحرج وأدلة التقية، ليست حاكمة على الأدلة المتكفلة للأحكام الأولية على الإطلاق، بل إنما يصح ذلك فيما لم يكن الحكم الأولي بمثابة من الأهمية؛ بحيث لا يرضى الشارع بتركه بوجه من الوجوه، كقتل النبي أو الإمام، أو تخريب قبور الأئمة عليهم السلام وضرائعهم، أو سبي نساء المؤمنين وذرائعهم وإذلالهم، ومثل تأويل القرآن بما يوافق مذاهب الملحدين وتفسيره بما يطابقها، كما نقل أنه فسّر بعض القرآن كذلك بمجرد تهديد الملاحدة له على ذلك، فإن هذه الأحكام ونظائرها ليست محكومة بحديث نفي الضرر والحرج والرفع وأدلة التقية، وإلا يلزم أن يكون قتلة أبي عبد الله الحسين عليه السلام معذورين؛ كل ذلك لأجل انصراف هذه الأخبار عن تلك الأحكام وعدم تبادر رفعها ونفيها من تلك الأخبار، ويؤيد ذلك التقييد في روايات التقية بما

إذا لم يلزم الفساد ولم تبلغ الدم.

التنبيه الرابع : تصرف الإنسان في ماله مع إضرار غيره

تصرف الإنسان في ماله يتصور على أنحاء :

الأول : أن يستلزم تصرفه في ماله ضرراً على الغير واستلزم تركه الضرر على نفسه.

الثاني : أن يستلزم تصرفه فيه إيقاع الغير في الحرج والمشقة، وفي تركه إيقاع الحرج والمشقة على نفسه.

الثالث : أن يستلزم تصرفه في الضرر على الغير، وفي تركه الحرج والمشقة على نفسه.

الرابع : عكس ذلك.

الخامس : أن يستلزم تصرفه الضرر والحرج على الغير، ويستلزم تركه فوت نفع، كما لو حفر بئراً للانتفاع به يضر جاره.

السادس : أن يستلزم تصرفه الضرر والحرج على الغير، ولا يترتب على تركه ضرر على نفسه ولا فوت نفع، بل يتصرف لهواً.

السابع : كذلك مع قصده الإضرار بالغير أو إيقاعه في الحرج.

فهذه صور سبع ، هل يجوز التصرف في جميعها، أو لا كذلك، أو التفصيل

بينها؟

فنقول : قد يدعى الشهرة بين الفقهاء على جواز التصرف في ماله^(١)، بل ادّعي عدم الخلاف فيه^(٢)، لكن شمولها لجميع تلك الصور غير معلوم، فيمكن أن

١ - المكاسب، الشيخ الأنصاري : ٣٧٥ سطر ٤ .

٢ - المبسوط ٣ : ٢٧٢ - ٢٧٣ ، السرائر ٢ : ٣٨٢ - ٣٨٣ ، الغنية ، ضمن الجوامع الفقهية :

يقال: إنَّ نظرهم إلى غير صورة قصد الإضرار بالغير، أو التصرف فيه لهواً، وعلى أيّ تقدير الظاهر جواز تصرفه في الصور الأربع الأولى؛ سواء قلنا: بأنَّ «لاضرر» في الحديث نهْيٌ أو نفي؛ لانصراف حديث «لاضرر» عن تلك الصور، ودعوى عدم الخلاف فيه أيضاً لعلّه لذلك.

وذكروا وجوهاً آخر لذلك :

منها : أنّه لو وقع التعارض بين مصداقين للضرر أو الحرج أو بين فرد من الضرر مع فرد من الحرج، فلا بدّ من علاج التعارض بينهما والمعاملة معهما معاملة المتعارضين، وقد يقال : بحكومة حديث نفي الحرج على حديث نفي الضرر. وقد يقال : إنّ منع الإنسان عن التصرف في ماله حرجيٌّ مطلقاً؛ سواء لزم منه الضرر أو الحرج على الغير أم لا، وسواء أوجب ذلك فوت نفع منه أم لا^(١).

ولكن الكلام والإشكال في تصوّر التعارض أو الحكومة بين مصداقين من الضرر، فيمكن أن يقال في تصويره: إنّّه لو استلزم تصرفه في ماله الضرر على الغير، فيرفع جواز التصرف فيه بحديث «لاضرر»، ولكن رفعه بحديثه أيضاً ضرريٌّ يُنفى بحديثه، فإنّه مصداق آخر للضرر.

وهذا نظير الاستصحاب السببيّ والمسببي، فكما أنّ انطباق قوله عليه السلام : (لاتنقض اليقين بالشك)^(٢) على الشكّ السببيّ إعدام للاستصحاب في المسبّب، كذلك فيما نحن فيه؛ لأنّ كلّ واحدٍ من حديث (لاضرر) وقوله عليه السلام : (لاتنقض اليقين بالشك) ينحلّ إلى قضايا متعدّدة.

→ ٥٤٠ سطر ٢٨.

١ - أنظر فرائد الأصول : ٣١٦ - ٣١٧.

٢ - الكافي ٣ : ٣٥٢ / ٣، وسائل الشيعة ٥ : ٣٢١، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ١٠، الحديث ٣.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في توجيه التعارض بين مصادقين للضرر. لكنه غير وجيه فإن قوله عليه السلام: (لا ضرر ولا ضرار) قضية واحدة وإنشاء واحد، إلا أنها قابلة الانطباق على مصاديق وأفراد عديدة، ولا يعقل إعدام القضية نفسها. نعم لو كان هناك إنشاءات متعددة أمكن إعدام بعضها لبعض آخر، والشك السببي والمسببي أيضاً ليس كذلك، بل جريان الاستصحاب في الشك السببي يوجب خروج الشك المسببي عن موضوع (لا تنقض اليقين بالشك) تبعداً لعدم الشك فيه حينئذٍ، فلا توجب فيه قضية «لا تنقض» إعدام نفسها، بل توجب إعدام موضوعها.

ثم لو سلمنا حكومة «لا ضرر» في مصادقٍ على آخر في مصادق آخر، لكن لا معنى لتعارض فردين ومصادقين من الضرر؛ لأنه يعتبر في التعارض كون المتعارضين في عرضٍ واحد، وما ذكر ليس كذلك، فإن تصرف الإنسان في ماله وإن كان ضرورياً بالنسبة إلى الغير، لكن رفع جواز التصرف في ماله بحديث نفي الضرر ضرر آخر عليه، والثاني في طول الأول، لا في عرضه، فإذا رفع عدم جواز التصرف في ماله لأجل لزوم الضرر بحديث نفي الضرر، يبقى جواز التصرف في ماله بلا مزاحم، كما لو فرض حكومة دليل على دليل آخر حاكم على ثالث، فإن الثالث يبقى بلا مزاحم الذي هو الدليل الثاني الزائل بحكومة الأول عليه.

وأما القول بحكومة لا حرج على حديث لا ضرر، فهو قابل للتوجيه أيضاً على المختار من أنه نهى، وأما بناءً على ما اختاره القوم من أنه نفي فهو محل إشكال؛ حيث إنه على هذا القول معناه: أنه لم يشرع الحكم الضروري، ومعنى «لا حرج»: أنه لم يشرع الحكم الحرجي، ولا ارتباط بين هذين الحكمين حتى يقال بحكومة أحدهما على الآخر.

وقد يقال - الميرزا النائيني رحمه الله -: لا يمكن حكومة «لا ضرر» على نفسه؛ لأنه

لابد أن يتقدم الدليل المحكوم - في الرتبة - على الدليل الحاكم، والمصدقان من الضرر في رتبة واحدة^(١).

أقول : المعتبر في الحكومة هو كون أحد الدليلين ناظراً وشارحاً للآخر، ولا يعتبر اتحاد الرتبة فيهما.

هذا تمام الكلام في قاعدة لا ضرر. والحمد لله رب العالمين.

خاتمة

في أنّه علامٌ يترتبّ العقاب لو ترك الفحص ؟

تقدّم الكلام في وجوب الفحص واعتباره في جريان البراءة العقلية والنقلية وبيان مقدار الفحص، وبقي الكلام في العقاب على ترك الفحص، وأنّه علامٌ يترتبّ؟ فنقول : لا إشكال في ترتّب العقاب عليه في الجملة، لكنّه هل هو مترتبّ على مخالفة الواقع لو ترك الفحص لو اتّفقت؛ بحيث لو لم يكن في الواقع تكليف لا يترتبّ عليه شيء من العقاب، كما هو المشهور^(١)، أو أنّه مترتبّ على ترك الفحص المؤدّي إلى مخالفة الواقع، كما عليه الشيخ الأعظم^(٢)، أو أنّه مترتبّ على ترك الفحص نفسه ولو لم يؤدّ إلى مخالفة الواقع، كما هو مذهب صاحب المدارك^(٣)؟ وجوه وأقوال.

١ - أنظر فرائد الأصول: ٣٠١ سطر ٢٢.

٢ - نفس المصدر: سطر ٢٤.

٣ - مدارك الأحكام ٢ : ٣٤٥.

والكلام هنا: إمّا في حكم العقل مع قطع النظر عن مقتضى الأخبار الدالة على وجوب الفحص والحث في طلب العلم، وإمّا في مقتضى الأخبار:

المقام الأول: في مقتضى حكم العقل

قد تقدّم: أنّ المراد بالبيان المأخوذ عدمه في موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان، هو البيان الواصل بالنحو المتعارف؛ بأن يكون الحكم مضبوطاً في كتب الأخبار، فلو لم يتفحص ما في تلك الكتب من الأخبار المظنّة لوجود الحكم الشرعي فيها، مع حكم العقل بوجوب الفحص.

فالحقّ أنّه يستحقّ العقاب على مخالفة الواقع لو اتّفقت، لا على نفس ترك الفحص المؤدّي إليها أو مطلقاً؛ وذلك لأنّ وجوب الفحص ليس من المستقلّات العقلية، نظير حكمه بقبح الظلم؛ بأن يترتّب على نفس الفحص مصلحة ملزمة سوى الوصول إلى الواقع؛ ليكون ترك الفحص من المحرّمات العقلية وظلماً على المولى، فإنّه لا معنى لظلم العبد على مولاه في المقام، بل حكم العقل بلزوم الفحص إنّما هو لئلا يقع في مخالفة الواقع وعقوبتها، فالمناط في وجوب الفحص عقلاً هو الاحتراز عن مخالفة الواقع، وأنّه لا بدّ في ارتكاب المشتبه من وجود المؤمّن من العقوبة، ومع احتمال وجود البيان في الكتاب المجيد والسنة قبل الفحص لا مؤمّن منها، فلو ارتكبه قبل الفحص، وصادف مخالفة الواقع، استحقّ العقاب على مخالفة الواقع، فالموضوع لاستحقاق العقاب هو مخالفة الواقع، مع عدم المؤمّن منه.

نعم يرد الإشكال في بعض الصور المتصورة في المقام، فإنّ المكلف قد يكون بحيث لو تفحص لانتهى إلى الظفر على أمانة معتبرة ويعثر عليها دالة على حرمة شيء - مثلاً - مع موافقة تلك الأمانة للواقع، وقد يكون بحيث لو تفحص عثر على أمانة دالة على الحليّة المخالفة للواقع، وفرض أنّ الحكم الواقعي هي الحرمة،

وقد لا ينكشف الحال بالفحص، ولم يظفر بالحكم الواقعي، مع فرض أن الحكم الواقعي هي الحرمة، فهل تصح العقوبة لو ترك الفحص عقلاً في جميع هذه الصور الثلاث أو في بعضها؟

فقد يقال : باستحقاقه لها في جميع هذه الصور لوجهين :

الأول : أن الأحكام الشرعية ليست تابعة في فعليتها لقيام الأمانة وعدمه - كما تقدّم - بل فعليتها عبارة عن جعلها مورد الإجراء، وحينئذٍ فمخالفتها توجب استحقاق العقوبة إلا مع عذرٍ ومؤنٍّ منها المفقودين فيما نحن فيه.

الثاني : أن الموضوع لحكم العقل بقبح العقاب - كما عرفت - هو عدم البيان المتحقق في المقام، وهو مورد حكم العقل بالاحتياط أو الفحص؛ لعدم حكم العقل بلزوم الفحص تعييناً، بل به أو الاحتياط، ولا مؤنٍّ له من العقاب على تقدير تركهما.

هذا، ولكن يرد على الوجه الأول : أنا لا نسلم صحة العقاب على كل مخالفة لو ترك الفحص، بل القدر المسلّم صحّتها على المخالفة للواقع فيما لو فحص لعشر على أمانة معتبرة، فلا يعمّ ما لو لم يصدر البيان من المولى أصلاً.

وعلى الوجه الثاني : بأنّه فرق بين حكم العقل بالاحتياط هنا وبين حكمه به في سائر الموارد، فإنّ حكمه به في غير هذا المقام إنّما هو لإحراز الواقع وحفظه، وفيما نحن فيه لإحراز موضوع حكمه بقبح العقاب، وهو عدم البيان؛ لاحتمال وجود البيان الواصل قبل الفحص، لا لإحراز الواقع، ولذا لو تفحص ولم يعثر على الأمانة والبيان، أو عثر على ما هو مخالف للواقع، كان معذوراً في مخالفة الواقع، ولا يحكم العقل في المقام بإحراز الواقع.

هذا، ولكن مجرد قيام الأمانة على الحليّة لا يكفي في المعذوريّة، مع عدم الفحص والإطلاع عليها، فلو فرض قيام أمانة على الحرمة، وهناك أمانة

أخرى على الحليّة أقوى من الأولى ، مع فرض موافقة الأولى للواقع، فإنّ مجرد وجود أمانة على الحليّة في الواقع لا يكفي في المعذوريّة مالم يتفحص عنها، وإن كان معذوراً لو تفحص عنها وظفر بها، فإنّ المخالفة حينئذٍ بسببها، بخلاف ما لو لم يتفحص عنها ولو مع وجودها في الواقع، فإنّ المخالفة للواقع حينئذٍ مستندة إلى عدم مبالاته، ونظير ذلك في وجه ما ذكرناه في باب التزامهم، كالغريقين ولا يقدر المكلف إلا على إنقاذ أحدهما، فإنّه وإن لم يتمكّن إلا من إنقاذ أحدهما، لكن لو تركهما معاً استحقّ عقوبتين.

ثمّ على فرض وجود الأمانة واقعاً، وترك الفحص عنها، فهل المنجّز هو الواقع، أو الأمانة المنجّزة للواقع؟

فقد يقال بالثاني؛ لأنّ التكليف الواقعيّ ما لم يصل إلى المكلف لا يصير فعلياً، لكن لا مانع من تنجيز الأمانة للواقع.

وفيه : أنّه لا معنى للتنجيز إلاّ صحّة العقوبة في صورة فعليّة الحكم بقيام الأمانة عليه، ولا معنى لتنجّز نفس الأمانة إلاّ تنجّز مؤدّاها؛ إذ لا يترتب على مخالفة نفس الأمانة عقوبة، بل هي مترتبة على مخالفة الحكم الواقعيّ المنجّز بقيام الأمانة عليه.

بقي هنا أمران :

الأوّل : أنّه لو ترك الفحص، وفرض أنّه لو تفحص لظفر بحكم آخر غير المشكوك فيه، مضافاً إلى إزاحة الشكّ في المشكوك فيه، فهل يصحّ العقاب على الحكم المغفول عنه بالكلّيّة أيضاً أو لا ؟

ولعلّ نظر المحقّق الخراسانيّ قدّس سرّه إلى ذلك الفرض؛ حيث حكم بصحّة العقوبة على مخالفته أيضاً؛ لأنّها وإن كانت مغفولاً عنها حينها وبلا اختيار، إلاّ أنّها منتهية

إلى الاختيار، وهو كافٍ في صحّة العقوبة^(١). انتهى.

أقول : هذا الكلام بإطلاقه محلّ تأمل وإشكال؛ لأنّ الكلام في شرائط البراءة، والمكلف ملتفت ومتوجّه إلى التكليف المحتمل غير غافل عنه، وقد تقدّم الكلام في المناط في فعلية الأحكام وأنها في فعليتها غير مقيّدة؛ بعدم عجز المكلف وجهله وغيرهما من حالات المكلف - كما هو المختار - فالتكاليف التي وضعت مورد الإجراء فعلية مطلقاً، غاية الأمر أنّه قد يُعذر العبد في مخالفتها للجهل، كما فيما بعد الفحص بالمقدار المعبر وعدم الظفر بها، وقد لا يكون الجهل عذراً، كما فيما قبل الفحص، فمحطّ البحث في المقام إنّما هو فيما إذا التفت المكلف إلى التكليف المحتمل، واحتمله غير غافل عنه، ولو فرض البحث عن صورة غفلة المكلف عن التكليف رأساً، فهو بحث طفيليّ يذكر طرداً للباب، وإلاّ فهو خارج عن محطّ البحث هنا.

فنقول : الجهل بالتكليف المغفول عنه بالكليّة ليس عذراً في المخالفة؛ لأنّ الغفلة في المقام ناشئة عن تقصير المكلف في ترك الفحص، فلا يُعدّ عذراً، ومخالفة التكليف الفعلي بلا عذر مقبول موجّه توجب استحقاق العقوبة.

الثاني من الأمرين : هو أنّك قد عرفت الحال في وجوب الفحص وصحّة العقوبة مع عدمه في الواجبات المطلقة وأمّا الواجبات المشروطة والموقّعة قبل حصول الشرط وحضور الوقت فهل يجب الفحص لو علم المكلف أداء تركه والتعلّم قبلهما إلى مخالفة التكليف بعد حضور الوقت وحصول الشرط وعدم تمكّنه للفحص بعدهما فيستحق العقوبة عليه أو لا يجب فلا يستحقها على تركه لأنّه قبل حصول الشرط وحضور الوقت لا تكليف حتى يجب مقدّماته والمسفروض عدم تمكّنه عنه بعدهما أو يلتزم بالواجب المعلّق وفعلية الوجوب قبلهما، مع تعليق

الواجب على حصول الشرط المعلق عليه ودخول الوقت - كما التزم به بعض المحققين^(١)، فيجب الفحص قبلهما؛ لفعليّة الوجوب حينئذٍ وتقييد الواجب بهما؟ فقال المحقق العراقي رحمته الله ما حاصله : بناءً على ما ذهب إليه الشيخ رحمته الله في الواجب المشروط - من أنّ الوجوب فيه حاليّ والواجب استقباليّ^(٢) - أمكن القول بوجوب الفحص والتعلّم قبل حصول الشرط وحضور الوقت.

وأما بناءً على ما هو مذهب غيره من أنّ الوجوب فيه مشروط بحصول الشرط وحضور الوقت ، فبناءً على المختار - من أنّ وجوب المقدّمة تبعيّ لوجوب ذي المقدّمة - لا يمكن القول بوجوب الفحص قبل حصول الشرط؛ لعدم وجوب ذي المقدّمة حينئذٍ لتجب مقدّمته تبعاً له؛ لترشّح الوجوب منه إلى المقدّمة، وهو - أي ترشح الوجوب من ذي المقدّمة إلى المقدّمة - كالنار على المنار، ولذا التزم صاحب المدارك: بأنّ وجوب الفحص فيه نفسيّ تهيتّي^(٣)، لكن ذلك غير مفيد، وأنّه كرّر على ما فرّ منه؛ حيث إنّه لا مطلوبيّة ذاتيّة له في نفسه أيضاً، بل مطلوبيّة غيريّة، فمع عدم وجوب الغير كيف يمكن القول بوجوب ما هو مطلوب له؟!

وذهب بعض آخر إلى أنّ وجوبه عقليّ؛ وبحكم العقل، لا ترشّحيّ، بتوهم أنّ تعجيز المكلف نفسه قبل حصول الشرط وحضور الوقت بترك الفحص، داخل تحت قاعدة «الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار»^(٤).

وهو مدفوع : بأنّه إنّما يدخل تحت هذه القاعدة إذا كان التعجيز عن تقصير من المكلف، والتقصير فرع تحقّق التكليف الفعلي، والمفروض أنّه لا تكليف قبل

١ - الفصول الغرويّة : ٧٩ سطر ٣٦ .

٢ - مطارج الأنظار : ٤٥ سطر ٢٣ .

٣ - مدارك الأحكام ٢ : ٣٤٥ .

٤ - أنظر كفاية الأصول : ٤٢٥ - ٤٢٦ وذلك يظهر من تعلية صاحب الكفاية في نفس الكفاية

الهامش ٢ من الصفحة ٤٢٦ .

حصول الشرط وحضور الوقت، فلا تقصير حتى يدخل تحت تلك القاعدة^(١). انتهى ملخصاً.

أقول : قد تقدّم أنّ القول بترشح الوجوب من ذي المقدّمة إلى المقدّمة غير معقول، وأنّ عدمه كالنار على المنار، بل لكلّ من الأمر بالمقدّمة والأمر بذبيها مبادٍ كامنة في النفس غير مبادي الآخر، ولذا لو غفل الأمر عن مقدّمة المقدّمة لم تتعلّق بها إرادته، وكذا لو توهم مقدّمة شيء للواجب، مع عدم توقّف الواجب عليه واقعاً، وأنّ وهمه في غير محله ولم يطابق الواقع، فهو يريد ما ويأمر بها.

فيظهر من ذلك بطلان القول بالترشح، وأنّه لا تلازم بين الأمر بالمقدّمة وبين الأمر بذبيها، لكن كما أنّه يمكن أن يأمر المولى بالمقدّمات بإرادة مستقلّة متعلّقة بها في الواجبات المطلقة، كذلك يمكنه ذلك في الواجبات المشروطة والموقّعة قبل حصول الشرط وحضور الوقت؛ لو علم بحصوله وحضوره بعد ذلك، فإذا وجب استقبال زيد عند قدومه غداً، لكن يتوقّف استقباله غداً على تحصيل مقدّمات قبل قدومه، فمع العلم بتحقيق قدومه غداً فهو يريد تلك المقدّمات ويأمر بها قطعاً، كما في الواجب المطلق من غير فرق بينهما، فلا يمتني القول بوجوب الفحص والتعلّم في الواجبات المشروطة والموقّعة - قبل حصول الشرط وحضور الوقت - على مذهب الشيخ عليه السلام في الواجب المشروط من تعليق الواجب وفعليّة الوجوب، وكما أنّ العقل يحكم بوجوب المقدّمات في الواجب المطلق، كذلك يحكم به في الواجب المشروط والموقّعة قبل حصول الشرط وحضور الوقت إذا علم بتحققهما وعدم تمكّنه من الامتثال بدونها.

وأما إشكاله على صاحب المدارك ففيه : أنّ ما ذكره إنّما يرد عليه لو كان الوجوب غيريّاً؛ وأنّ وجوبه بالغير، وليس المراد من الوجوب النفسي التهيئيّ ذلك،

بل المراد أنّه واجب نفسيّ لا لذاته بل لغيره؛ في قبال الواجب النفسي لذاته، وحينئذٍ فلا يرد عليه هذا الإيراد.

وإنّما الإشكال عليه : هو أنّه لا فرق بينه وبين الواجب بالغير في عدم ترتّب العقاب على مخالفته، بل على مخالفة الغير الذي مطلوبيّة ذلك له، وفائدة هذا الواجب للغير هو تماميّة الحجّة على الواقع.

وأما إيراد عليه : بأنّ تعجيز المكلف نفسه قبل حصول الشرط لا يدخل تحت قاعدة «الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار».

ففيه : أنّه قد تقدّم في مقام الإشكال على الميرزا النائيني رحمته : أنّ هذه القاعدة غير مرتبطة بالمقام، وأنّها قاعدة كليّة مختلف فيها، فراجع.

وأما ما ذكره : من أنّ تعجيز المكلف نفسه إنّما يدخل تحت تلك القاعدة إذا كان ذلك بعد تحقّق الشرط وكان عن تقصير... إلى آخره.

ففيه : أنّه كما أنّ تعجيز المكلف نفسه بعد تحقّق الشرط ليس عذراً، كذلك قبل تحقّقه أو حضور الوقت في الواجب المشروط والموقّت مع العلم بتحققهما بعد ذلك.

ثمّ إنّّه تظهر الثمرة بين الأقوال : في أنّه لو قلنا بأنّ وجوب الفحص والتعلّم نفسيّ لذاته، فالعقاب مترتّب على تركهما ومخالفتهما، وإلاّ فالعقاب مترتّب على مخالفة الواقع؛ سواء قلنا: بأنّ وجوبهما غيريّ وترشحي، أم نفسيّ تهبيّي، أم طريقيّ، أم عقليّ، فإنّه لا فرق بين جميع هذه الاحتمالات في أنّ العقاب إنّما هو على مخالفة الواقع، والتزام صاحب المدارك بالوجوب النفسيّ التهبيّي؛ لتصحيح ترتّب العقاب على ترك الفحص والتعلّم، لا يثمر ذلك ؛ لما عرفت من أنّ وجوبهما وإن لم يكن بالغير، لكنّه للغير وأنّ مطلوبيّتهما لا لذاتهما، بل لغيرهما، وحينئذٍ فالعقاب إنّما هو على مخالفة ذلك الغير الذي هو مطلوب بالذات.

كما أنّه بناءً على ما اختاره الميرزا النائيني رحمته ^(١) - تبعاً للشيخ رحمته ^(٢) - من الوجوب الطريقي لهما، فالحقّ أيضاً هو ما ذكرناه : من أنّ مقتضاه ترتّب العقاب على مخالفة الواقع، لا على تركهما؛ لأنّ المفروض أنّ الفحص طريق، والأمر به طريقيّ لتحقيق الواقع، كما أنّ الأمر بالاحتياط لحفظ الواقع ودركه، فالعقاب على ترك الواقع، لا على ترك الطريق المؤدّي إليه.

والعجب أنّه رحمته صرّح : بأنّه ليس العقاب هنا على ترك الواقع؛ لعدم البيان والجهل به، وكذلك نفس الطريق، بل هو مترتّب على ترك الطريق المؤدّي إلى مخالفة الواقع، مع ما عرفت من أنّ الجهل لا يعدّ عذراً ^(٣).
هذا كلّه بالنسبة إلى حكم العقل .

المقام الثاني : في مقتضى الأخبار

وأما الأخبار الواردة في المقام :

فعدّة منها تدلّ على تعريف العلماء: بأنّهم ورثة الأنبياء ^(٤)، وحصول الإسلام ^(٥)، والحثّ على التفقّه ^(٦) في الدين، فهي راجعة إلى الفقاهاة.
وعدّة أخرى دالّة على عدم السعة في ترك السؤال ، وأنّ الجاهل غير معذور، مثل قوله عليه السلام : (هَلَّا تَعَلَّمْتَ) ^(٧)، وقوله : (هَلِكُ النَّاسُ لَتَرْكِ السَّوَالِ) ^(٨)، وقوله : (قَتَلُوهُ؛

١ - فوائد الأصول ٤ : ٢٨١ .

٢ - فرائد الأصول : ٣٠١ سطر ٢٤ .

٣ - أنظر فوائد الأصول ٤ : ٢٨٥ .

٤ - الكافي ١ : ٢٦ / ١ .

٥ - الكافي ١ : ٣٠ / ٣ .

٦ - الكافي ١ : ٢٣ ، كتاب فضل العلم .

٧ - الأمالي ، الشيخ الطوسي : ٩ .

٨ - الكافي ١ : ٣١ / ٢ ، وفيه (إنّما يهلك الناس لأنّهم لا يسألون) .

ألا سألوها، فإنّ دواء العيِّ السؤال^(١) في قضية المجدور.

أما الفرقة الأولى : فهي غير مربوطة بالمقام؛ حيث إنّها تدلّ على مطلوبيّة التفقّه في الدين ذاتاً ونفساً وإن لم يُحتج إليه في مقام العمل، كتعلّم الرجل مسائل الحيض والاستحاضة.. وغير المستطيع لمسائل الحجّ ومناسكه، فهي تدلّ على الوجوب الكفائي للتفقّه في الدين بضميمة قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً...﴾^(٢) الآية؛ حيث تدلّ على عدم وجوب النّفَر على الجميع، مع دلالة الروايات المذكورة على الوجوب، فيكفي قيام البعض بذلك.

وأما الفرقة الثانية : فمفادها هو ما يحكم به العقل من وجوب التعلّم؛ لئلا يؤدّي تركه إلى مخالفة الواقع.

وإن شئت قلت : إنّها تدلّ على الوجوب الغيري للتعلّم، أو الوجوب النفسي التهيئي، فالعقاب إنّما يترتب على مخالفة الواقع، لا على ترك الفحص والتعلّم. هذا كلّّه بالنسبة إلى ما يترتب على مخالفة الواقع - لو ترك الفحص - من التبعة والعقوبة.

البحث في صحّة العبادة وبطلانها لو ترك الفحص

وأما الكلام في صحّة العبادة وبطلانها لو ترك الفحص مع حكم العقل بوجوبه، فنقول : لا إشكال في وجوب إعادة الصلاة فيما لو أتى بما يخالف الواقع المأمور به، لانكشاف الخلاف، كما لو قطع بالحكم أو قامت الأمانة عليه، فانكشف الخلاف بعد العمل على طبقهما، وكذلك لو اعتمد في عمله على الحجج والأمارات العقلانيّة، مثل خبر الواحد ونحوه التي لم يردع عنها الشارع، ومثل متابعة فتوى

١ - الكافي ١ : ٣١ / ١ .

٢ - التوبة (٩) : ١٢٢ .

الفقيه لو قلنا: إنه طريق عقلائي، فالحق في جميع تلك الموارد عدم الإجزاء، كما تقدّم الكلام فيه في مسألة الإجزاء، فإذا كان الحكم كذلك هناك فما نحن فيه أولى بذلك؛ أي عدم الإجزاء ووجوب الإعادة؛ حيث إنه خالف الواقع بلا عذر، مع تركه الفحص الواجب عليه تقصيراً، لكن استثنى من ذلك موردان :

أحدهما : الإتمام في موضع القصر جهلاً.

ثانيهما : الجهر في موضع الإخفات في القراءة، وبالعكس.

فإنهم حكموا بعدم وجوب الإعادة ولو علم به في الوقت، مع استحقاقه للعقوبة من حيث تقصيره في ترك التعلّم والفحص الواجب عليه، كما تقدّم نظيره في حديث (لا تُعاد)، وتقدّم : أنه لا منافاة عقلاً بين الحكم بالإجزاء لو أُخلّ بغير الخمسة جهلاً عن تقصير، وبين الحكم باستحقاقه للعقوبة، بل في صورة العمد أيضاً لولا الانصراف عنها.

وقد أورد على ذلك : بأنّه لا يمكن قصر وجوب الجهر والإخفات، أو القصر للمسافر ، بصورة العلم بها؛ لأنّه - مضافاً إلى استلزامه الدور - خلاف الضرورة، ولهذا تصحّ صلاة المسافر الجاهل بوجوب القصر لو قصر غفلةً، فإنّها تُجزّيه بلا إشكال، فالمصلّي جهراً في موضع الإخفات أو بالعكس، أو المسافر تماماً جاهلاً بالحكم عن تقصير، يستحقّ العقوبة، لكن قام النصّ والإجماع على صحّة صلاته وعدم وجوب الإعادة وإن علم بالحكم في الوقت، وحينئذٍ فيرد الإشكال تارة؛ بأنّه مع الحكم بصحّة الصلاة المذكورة، وأنّها مأمور بها، لا وجه لاستحقاقه العقوبة، وإن لم تكن مأموراً بها فلا وجه للحكم بصحّة الصلاة.

وبعبارة أخرى : أنّ الصلاة المذكورة : إن كانت وافية بتمام الملاك والمصلحة فهي صحيحة؛ لعدم النقصان فيها حينئذٍ، ومعه لا وجه لاستحقاقه العقوبة، وإن لم تكن وافية بتمام المصلحة والملاك فلا وجه للحكم بصحّتها.

وأخرى: بأنه كيف يمكن القول باستحقاقه العقوبة مع بقاء الوقت، وتمكّنه من الإعادة، وإيقاع الصلاة تامّة، والإتيان بالمأمور به.

والحقّ في الجواب: هو ما ذكره صاحب الكفاية: من أنّه إنّما حكم بالصحة في المفروض لاشتمالها على المصلحة التامّة اللازمة لاستيفاء المهمّة في نفسها، وإن كانت دون مصلحة الجهر في موضعه والإخفات في موضعه والقصر، وإنّما لم يؤمر بها للأمر بما هي واجدة لتلك المصلحة بنحو الأتمّ الأكمل.

وأما الحكم باستحقاقه للعقوبة فإنّه بعد استيفاء الناقصة تكون الكاملة بلا فائدة، وغير قابلة للاستيفاء، ولا يمكن تداركها مع كونها ملزمة، وأنّه لا يتمكّن من القصر بعد الإتيان بها تماماً، ولا من الجهر في موضعه بعد الإخفات ولو مع بقاء الوقت... إلى آخر ما ذكر في الجواب عن الإشكاليين اللذين أوردهما على نفسه^(١)، فراجع، فإنّه صحيح متين يندفع به كلا الإيرادين.

ولكن أورد عليه الميرزا النائيني رحمته: بأنّه متمكّن من الإتيان بالصلاة المأمور بها وإعادتها بالوجدان، فكيف يمكن الحكم بأنّه لا يتمكّن من ذلك^(٢)؟!

وفيه: أنّ المراد هو القدرة على الصلاة المأمور بها المشتملة على المصلحة التامّة، لا على صورة الصلاة وإن لم تشتمل عليها، وهو متمكّن من صورة الصلاة الغير المشتملة على المصلحة، وأما المشتملة على المصلحة فهو لا يقدر عليها.

ثمّ إنّ ذكر لبيان تصحيح الصلاة في المفروض وجوهاً آخر:

الوجه الأول: أنّه من قبيل تعدّد المطلوب، وأنّ طبيعة الصلاة مطلوبة، ومع خصوصيّة القصر - مثلاً - مطلوبة بطلب أكد من الأولى، لكن لانبחו يتعلّق بالصلاة أمران وإرادتان في مقام الأمر والإرادة، بل الإرادة والبعث متعلّقان بأصل الصلاة،

١ - كفاية الأصول: ٤٢٨.

٢ - فوائد الأصول ٤: ٢٩١ - ٢٩٢.

ويكون البعث إليها مع خصوصية القصر أكد^(١).

وفيه : أنَّ هذا ظاهر الفساد؛ لأنَّ المقصود هو أنَّ الصلاة المأمور بها تامّة هي المبعوث إليها، فلا محيص عن القول بتعلّق الأمر الواحد بالجامع بما هو جامع وخصوص فرد من الصلاة قصراً بخصوصيّة القصريّة، وبما هو قسم للجامع المذكور تعلّق به أمرٌ آخر، فيلزم تعلّق أمرين بخصوص هذا الفرد القصريّ، وأمّا التأمّ بما أنّه تامّ فلم يتعلّق أمر به، ولا يلتزم هذا القائل به أيضاً، فما ذكره من عدم تعلّق أمرين بخصوص الفرد، بل أمر واحد أكيد، غير صحيح.

الوجه الثاني : أنَّ هنا أمرين : أحدهما متعلّق بالجامع؛ أي طبيعة الصلاة الجامعة بين الأفراد، والآخر بخصوص القصر بما هو قصر، وهو المطلوب الأعلى، وأمّا الأمر الأوّل فهو متعلّق بأصل الصلاة فيما لو جهل بوجوب القصر للمسافر أو بمصادقيّته لهذا الجامع، وأمّا مع العلم بوجوب القصر فهو المصدق له فقط^(٢).

فإن قلت : إنَّ الأمر المتعلّق بالجامع يسري إلى الأفراد أيضاً، فيلزم أن يكون القصر بما هو قصر متعلّقاً لأمرين وإرادتين مستقلّتين، وهو محال؛ لأنّه من قبيل اجتماع المثلين.

قلت : قد تقدّم في مبحث المطلق والمقيّد أنَّ معنى المطلق هو أنَّ الأمر متعلّق بنفس الطبيعة، وليس معناها سواء كان كذا أم كذا. نعم يتحد المطلق مع الأفراد الخارجيّة في الخارج، فليس مرجع الأمر المتعلّق بالطبيعة إلى الأمر بهذه الخصوصيّة الفرديّة، ومجرّد اتّحادها مع الفرد في الخارج لا يوجب إسراء الحكم من أحدهما إلى الآخر، كما قرّر ذلك في مبحث اجتماع الأمر والنهي. نعم لو تعلّق الأمر بالعام الاستغراقي فهو يرجع إلى الأمر بالأفراد.

١ - أنظر نهاية الدراية ٢ : ٣١٤ سطر ٢٠.

٢ - أنظر نهاية الأفكار ٣ : ٤٨٤ - ٤٨٥.

وبالجملة : الأمر الأول متعلق بنفس الطبيعة من دون أن يسري إلى الأفراد، فلا يلزم تعلق أمرين مستقلّين بشيء واحد، وهو خصوص الفرد.

نعم يتوجّه هنا البحث المتقدّم في مسألة اجتماع الأمر والنهي : من أنّه هل يختصّ دفع غائلة الاجتماع بتعدّد العنوانين فيما لو كان بينهما العموم من وجه أو العموم والخصوص الموردي، وأمّا العموم والخصوص العنواني - وهو ما لو أخذ المطلق في مفهوم المقيّد، كالرقبة والرقبة المؤمنة - فلا يندفع فيهما غائلة اجتماع الضدّين؛ لعدم تعدّد العنوانين، وليس ملاك الجواز متحقّقاً فيه.

فإنّ نظير هذا الكلام واقع فيما نحن فيه؛ لأنّه لا تغاير بين نفس الطبيعة والفرد بحسب العنوان، بل الفرد نفس الطبيعة مع خصوصيّات وتشخصّات فرديّة، فكما يستحيل تعلق الإرادة والبعث بنفس الطبيعة وإرادة زجرية بفردّها، كذلك يستحيل تعلق إرادتين بعثيتين إيجابيتين مستقلّتين بهما.

ويمكن دفع هذا الإشكال : بأنّه على فرض امتناع اجتماع الأمر والنهي في هذا الفرض، يمكن أن يقال: بجواز اجتماع الأمرين في المقام؛ لعدم استلزامه اجتماع المثلين، لعدم التماثل بين الأحكام؛ ألا ترى أنّه قد تكون طبيعة الماء مطلوبة لرفع العطش بشربها ودفع ضرره، وطبيعة الماء في ظرف خاصّ - نظيف مثلاً - أيضاً مطلوبة.

والحاصل : أنّه لا تنافي بين المطلوبتين، بخلاف المطلوبيّة والمبغوضيّة؛ لوضوح التنافي بين مطلوبيّة الطبيعة ومبغوضيّة الطبيعة المقيّدة.

ولكن الإشكال في المقام : هو أنّ القائل بهذا الوجه وكذا الوجه الآتي - أي الترتّب - بصدد تصحيح العبادة؛ أي التمام في موضع القصر جهلاً، أو الجهر في موضع الإخفات، وكذلك العكس جهلاً، ومجرّد إثبات وجود الأمر واقعاً لا يفيد ولا يثبت ذلك - أي صحة الصلاة مع جهل المكلف به -؛ فإنّ المناط في صحّة

العبادة هو وجود الأمر الذي هو منشأ الانبعاث المكلف بمبادئه الخاصة، والانبعاث عنه إنما يتحقق مع علمه به، وأما لو جهل بوجوده واقعاً - كما هو المفروض في ما نحن فيه - فليس العبد منبعثاً عنه لتصحّ العبادة.

نعم يندفع هذا الإشكال لو أريد إثبات الأمر بعنوان التمام بخصوصه، كما سيأتي بيانه، لكن هذا الوجه غير ذلك.

الوجه الثالث : ما عن الشيخ كاشف الغطاء رحمته من تصوير الأمر بالتمام؛ أي فاقد الخصوصية بنحو الترتب، وحاصله: أنّ المأمور به أولاً هو الصلاة المقصورة، وعلى فرض الجهل بحكم القصر ولو تقصيراً وعصياناً، فالمأمور به هو الفاقد للخصوصية؛ أي التمام^(١).

وأورد عليه :

أولاً كبروياً: بعدم صحّة القول بالترتب^(٢).

وثانياً صغرياً: بعدم صحّته في خصوص المقام.

أما الأول : وقد تقدّم الكلام فيه مفصلاً، ولا نعيده.

وأما الثاني : فأنكر الميرزا النائيني رحمته أنّ ما نحن فيه من صغريات مسألة الترتب؛ لأنّه يعتبر في الترتب وجود ملاك الحكم بتمامه في كلّ واحد من الأمرين، كالأمر بإنقاذ الغريقين الأهمّ والمهمّ، فإنّ ملاك الأمر موجود ومتحقّق فيهما، لكن حيث لا يتمكّن المكلف من إنقاذهما معاً قلنا: بأنّ المهمّ مأمور به بنحو الترتب؛ يعني أنّه مأمور بإنقاذ الأهمّ أولاً، وعلى فرض عصيانه له فهو مأمور بإنقاذ المهمّ، والمكلف فيما نحن فيه متمكّن من الجمع بين صلاة الظهر تماماً وقصراً، وحيث إنّ لا تنافي ولا تضادّ بينهما لا بدّ أن يتعلّق الأمر بهما، وعدم تعلّق الأمر بهما معاً يكشف

١ - كشف الغطاء : ٢٧ سطر ٢٢.

٢ - فرائد الأصول : ٣٠٩ سطر ٨.

بنحو القطع عن عدم وجود الملاك فيهما معاً.

فالفرق بين ما نحن فيه ومسألة الترتب من وجهين :

أحدهما : عدم التضاد بين الأمرين وإمكان الجمع بينهما في ما نحن فيه، مع اعتبار التضاد وعدم إمكان الجمع بين الأمرين في الامتثال في مسألة الترتب. ثانيهما : اعتبار وجود الملاك التام في الأمرين في الترتب، بخلاف المقام. مضافاً إلى أنه يعتبر في الخطاب الترتبي أن يكون خطاب المهم مشروطاً بعصيان خطاب الأهم، ولا يمكن ذلك فيما نحن فيه؛ إذ لا يعقل أن يخاطب التارك للقصر بعنوان العاصي، فإنه غير ملتفت إلى هذا العنوان لجهله بالحكم، ولو التفت إلى جهله وعصيانه يخرج عن عنوان الجاهل، فلا تصح منه الصلاة التامة، فلا يندرج تحت صغرى الترتب، وكأن الشيخ رحمته الله اعترف وسلم اندراج ما نحن فيه في صغرى الترتب، ومنع الكبرى.

وفيه : أننا لا نعقل الترتب في المقام^(١). انتهى.

أقول : أمّا ما ذكره : من أنه يعتبر في الترتب وجود الملاك التام في كل واحد من الأمرين، ففيه :

أنه إن أراد أنه يعتبر أن يكون الأمران ذوى ملاك تام في عرض واحد، ففيه أننا لا نسلم اعتبار ذلك في الترتب ؛ أي اشتمال كل واحد منهما على ملاك تام في عرض واحد، فلا يعتبر في الترتب ذلك.

وإن أراد أنهما - أي القصر والتمام فيما نحن فيه - لا يشتملان على الملاك حتى في الطول أيضاً، فهو ممنوع؛ للإجماع على صحة الصلاة التامة بدل القصر جهلاً بالحكم، وكذلك المجهورة في موضع الإخفائية، وبالعكس، وهو كاشف عن وجود الملاك في التمام في صورة الجهل بالحكم، لكن لا في عرض وجود الملاك

في القصر، وهو كافٍ في الترتُّب.

وأما ما ذكره : من عدم التضادَّ المعبر في الترتُّب فيما نحن فيه؛ لتتمكن المكلف من الإتيان بالقصر بعد الإتيان بالتمام.

ففيه : أنَّ المقدور في المقام هو الجمع بين التمام وصورة الصلاة المقصورة جهلاً، لا على القصر المشتعلة على المصلحة والملاك بعد صلاة التمام جهلاً، فالتضادَّ بينهما متحقق، كما ذكره المحقق الخراساني في «الكفاية»^(١)؛ لأنَّه مع الإتيان بالصلاة التامة يتدارك المصلحة الصلواتية، ويسقط الأمر بالقصر حينئذٍ. وأما ما ذكره : من أنَّه يُعتبر في الترتُّب اشتراط الأمر بالمهم بعصيان الأمر بالأهم، ولا يعقل العصيان في المقام.

ففيه : أننا لا نُسلم اعتبار ذلك في الترتُّب ، بل يمكن أن يقال: إنَّ المعبر فيه ترتُّب الأمر بالمهم على مخالفة الأمر بالأهم، وهو متحقق فيما نحن فيه، فإنَّ المفروض أنَّ المكلف خالف الأمر بالقصر، إلَّا أنَّه غير ملتفت إلى هذه المخالفة وغافل عنها، وهو غير ضائر في الترتُّب.

هذا ، لكن بقي هنا إشكال أوردناه على صحة أصل الترتُّب : وهو أنَّه لو كان الأمر بالتمام مشروطاً بمخالفة أمر الأهم أو عصيانه ، فإنَّه يتوقف على مضي الوقت بمقدار لا يمكنه الإتيان بالأهم؛ ضرورة أنَّ الوقت مادام باقياً لم تتحقق المخالفة بعد، ومع خروج الوقت لا معنى للأمر بالمهم؛ لخروج وقته أيضاً؛ لما تقدّم سابقاً من أنَّه لا يعقل الترتُّب إلَّا في المضيئين.

وإن قلنا : بأنَّ الأمر بالمهم مشروطٌ بامتناع استيفاء مصلحة الأهم، فلا يمنع استيفاء مصلحته إلَّا بعد مضي الوقت ومعه يستحيل الأمر بالمهم. وهذا الإشكال جارٍ فيما نحن فيه أيضاً، فإنَّ مخالفة الأمر بالقصر لا تتحقق

إلا بعد خروج الوقت أو مضيّه بمقدار لا يمكنه الإتيان بالقصر، ومعه لا يعقل الأمر بالتمام حينئذٍ.

ولكن يمكن دفع هذا الإشكال فيما نحن فيه؛ حيث إن موضوع الأمر بالمهمّ في مسألة الترتّب: إمّا العصيان، أو الذي يعصي، وكلّ واحدٍ منهما لا يتحقّق إلا بعد مضيّ الوقت بمقدار لا يمكنه الإتيان به، ومعه لا معنى للأمر بالمهمّ أيضاً؛ لانقضاء وقته، وموضوع الأمر بالتمام فيما نحن فيه هو عنوان «الذي لم يأت بالقصر، والذي تعلّق به الأمر المطلق»، فمع صدق هذا العنوان يتحقّق موضوع الأمر بالتمام وملاكه. والحاصل: أنّ القصر وملاكه على نحو الإطلاق وملاك التمام مقيّد بعدم الإتيان بالقصر جهلاً.

بقي في المقام إشكالان آخران لا يمكن الذبّ عنهما:
الأول: أنّه قد تقدّم في مسألة الترتّب: أنّه لو ترك الإتيان بالأهمّ والمهمّ كليهما فهو مستحقّ لعقوبتين؛ لتركه كلّ واحدٍ منهما بلا عذرٍ، وفيما نحن فيه ليس كذلك، فإنّه لو تركهما - أي القصر والإتمام - فإن قلنا باستحقاقه لعقوبة واحدة، فهو خلاف حكم العقل في مسألة الترتّب؛ لما عرفت من حكمه باستحقاقه لعقوبتين. وإن قلنا: باستحقاقه لعقوبتين فهو خلاف الإجماع.

الثاني: أنّه إن كان عنوان التمام المترتب على «الذي يعصي الأمر بالقصر» ذا ملاك ومصلحة، فلا بدّ أن يلتزم بأنّ هناك أمرين: أحدهما متعلّق بالقصر، والآخر بالتمام، مع عدم تمكّنه من الإتيان بهما مع وجود الملاك في كلّ واحدٍ منهما، وإن أمكن الإتيان بصورتيهما فالإشكال في أصل الترتّب آتٍ هنا أيضاً.

هذا تمام الكلام في مباحث القطع والظن والبراءة
والاشتغال، ويتلوه البحث في الاستصحاب والتعادل والترجيح
والاجتهاد والتقليد إن شاء الله تعالى.
تقريباً لمباحث أستاذنا الأعظم ومولانا الأفخم آية الله
العظمى الحاج السيّد روح الله الموسوي الخميني أدام الله أيام
إفاضاته، ومتّع الله المسلمين بطول بقائه آمين.
سنة أربع وسبعين بعد ثلاثمائة والألف من الهجرة النبويّة
بالسنين القمرية.

بقلم العبد الفاني الفقير إلى رحمة الباري تعالى حسين بن
يحيى التقوي الاشتها ردي مولداً والقمي مسكناً عفي عنهما.
والحمد لله ربّ العالمين، وصلى الله على محمّد وآله أجمعين.

الفهرس

المطلب السادس

الأمارات المعتبرة عقلاً وشرعاً

الباب الأول : في القطع

- الفصل الأول : في أنّ مسألة القطع ليس من المسائل الكلاميّة ١٣
- الفصل الثاني : في صحّة إطلاق الحجّة على القطع ١٤
- الفصل الثالث : في أنّ بعض الخطابات لا تعمّ غير المجتهدين ١٥
- الفصل الرابع : في المراد من وجوب متابعة القطع ١٦
- الفصل الخامس : حجّة القطع وطريقته ١٧
- الفصل السادس : في مراتب الحكم ١٩
- الفصل السابع : مبحث التجري ٢١
- الأمر الأول : هل البحث عن التجري من المباحث الأصوليّة أم لا ؟ ٢١
- الأمر الثاني : إنّ المناط في صحة العقوبة هو صدور الفعل عن إرادة واختيار ٢٧
- بحث استطرادي حول الطلب والإرادة ٣٤

٣٧	الفصل الثامن : في أقسام القطع وأحكامها
٤٦	الفصل التاسع : في قيام الأمارات والأصول مقام القطع
٤٦	في إمكان قيام الأمارات والأصول مقام القطع
٥١	في قيام الأمارات مقام القطع
٥٣	في قيام الأصول مقام القطع
٥٩	الفصل العاشر : في الموافقة الالتزامية
٦٥	الفصل الحادي عشر : في أحكام العلم الإجمالي
٦٥	المسألة الأولى : في تنجيذه لحرمة المخالفة القطعية
٦٦	المسألة الثانية : في وجوب موافقة القطعية وعدمه
٧٠	المسألة الثالثة : في كفاية الامتثال الإجمالي مع إمكان التفصيلي

الباب الثاني : في الظنّ

٧٩	المقام الأول : في إمكان التعبد بالظنّ وعدمه
٧٩	في شبهة «ابن قبة»
٨٦	التحقيق في الجواب عن «ابن قبة» بالنسبة إلى الأمارات
٨٨	جواب الشيخ الأعظم <small>رحمته</small> عن شبهة «ابن قبة» بناءً على السببية
٩٤	في الجواب عن «ابن قبة» بالنسبة إلى الأصول العملية
١١٥	المقام الثاني : في وقوع التعبد بالأمارات وعدمه في الشريعة المقدسة
١١٥	المقدمة في تأسيس الأصل

١٢٤	الأمر الأول : حجّة ظواهر الألفاظ
١٢٧	التفصيل بين من قصد إفهامه وغيره
١٣٠	في دعوى تحريف القرآن وردّها
١٣٣	في حجّة قول اللّغوي
١٣٤	في اختلاف القراءات
١٣٦	الأمر الثاني : في الإجماع المنقول
١٣٩	ملاك حجّة الإجماع
١٤٤	الأمر الثالث : في الشهرة
١٥٠	الأمر الرابع : الخبر الواحد
١٥١	الفصل الأول : أدلة عدم حجّة خبر الواحد
١٥٩	الفصل الثاني : أدلة حجّة الخبر الواحد
١٥٩	الدليل الأول : الكتاب
١٥٩	آية النبأ
١٦١	في الإشكالات على التمسك بالآية
١٨٣	آية النّفر
١٨٩	الدليل الثاني : الأخبار
١٩٠	الدليل الثالث : الإجماع
١٩١	الدليل الرابع : بناء العقلاء

الباب الثالث : في البراءة والاشتغال

١٩٩	الفصل الأول : ترتيب مباحث الأصول
٢٠١	الفصل الثاني : وجه تقديم الأمارات على الأصول
	الفصل الثالث : أدلة القول بالبراءة في الشبهات الحكمية:
٢٠٨	الدليل الأول : الآيات
٢١٦	الدليل الثاني : الأخبار
٢١٧	حديث الرفع
٢١٧	توضيح الكلام في فقه الرواية
٢١٩	بحث عن متعلق الرفع
٢٢٦	الأمر الأول : في أنّ حديث الرفع امتنانيّ
٢٢٧	الأمر الثاني : في شمول الحديث للأمور العدميّة
٢٢٩	الأمر الثالث : في شمول الحديث للموضوعات الخارجية والشبهات الحكمية
٢٣٦	التعرّض لباقي فقرات حديث الرفع
٢٣٦	عنوان النسيان
٢٤١	النسيان في المعاملات
٢٤٢	عنوان الاضطراب
٢٤٤	عنوان «ما لا يطيقون»
٢٤٤	عنوان «الإكراه»
٢٤٦	حدّ الإكراه المرفوع

٦٤٧	فهرس الموضوعات
٢٤٩	حديث الحجب
٢٥٢	حديث السعة
٢٥٤	خبر عبدالصمد بن بشير
٢٥٧	رواية عبدالأعلى بن أعين
٢٥٨	رواية ابن الطيار
٢٦٢	رواية إبراهيم بن عمر
٢٦٢	مرسلة الصدوق
٢٧٠	رواية أبي إبراهيم
٢٧٢	رواية عبدالله بن سليمان
٢٧٥	حديث الحلّة
٢٧٧	الدليل الثالث : الإجماع
٢٧٨	الدليل الرابع : العقل
	في أدلة القول بالاحتياط :
٢٨٤	الاستدلال بالكتاب
٢٨٨	الاستدلال بالسنة
٣٠٧	الاستدلال بحكم العقل
٣٠٧	الوجه الأول : بطريق العلم الإجمالي
٣١٧	الوجه الثاني : التمسك بأصالة الحظر في الأشياء

تنبيهات :

- ٣١٩ التنبيه الأول : اشتراط جريان البراءة بعدم وجود أصل موضوعي
- ٣٢٠ حول أصالة عدم التذكئة
- ٣٢٨ أصالة عدم التذكئة في الشبهة الموضوعية
- ٣٣٠ التنبيه الثاني : في حسن الاحتياط
- ٣٣٤ الاستدلال بأخبار (من بلغ)
- ٣٣٧ التنبيه الثالث : اختلاف أصالة البراءة باختلاف متعلقات الأحكام
- ٣٤٦ التنبيه الرابع : في دوران الأمر بين التعيين والتخير
- ٣٥٠ أنحاء الشك في التعيين والتخير
- ٣٥٨ في دوران الأمر بين الواجب العيني والكفائي
- ٣٦١ التنبيه الخامس : دوران الأمر بين المحذورين
- ٣٧٤ الفصل الرابع : في الشك في المكلف به
- ٣٧٨ هل العلم الإجمالي موجب لوجوب الموافقة وحرمة المخالفة أم لا ؟
- ٣٧٨ المقام الأول : في الشبهة المحصورة
- ٣٧٨ البحث حول الروايات الواردة في أطراف العلم الإجمالي
- ٣٨٦ ما هو المانع عند الشيخ الأعظم عن شمول الروايات لأطراف العلم الإجمالي ؟
- ٣٩١ وجوب الموافقة القطعية وعدمه

تنبيهات :

- ٤٠١ التنبيه الأول : عدم اشتراط الاحتياط بوحدة حقيقة المشتبهين

٤٠١	التنبیه الثاني : تنجیز العلم الإجمالي في التدريجیات
٤٠٤	التنبیه الثالث : في شرائط تنجیز العلم الإجمالي
٤٠٤	أقسام الاضطرار
٤٠٨	مختار المحقق الخراساني
٤٠٩	التنبیه الرابع : في شرطیة الدخول في محل الابتلاء لتنجیز العلم الإجمالي ...
٤١٤	الفرق بین الخطابات القانونیة والخطابات الشخصية
٤٢٣	المقام الثاني : في الشبهة الغير المحصورة
٤٢٤	أدلة جواز الارتکاب في الشبهة الغير المحصورة
٤٣٠	فيما لو شك بأن الشبهة محصورة أو غير محصورة
٤٣٣	حول الشبهات الوجوبیة
٤٣٥	الفصل الخامس : بیان حکم ملاقي بعض أطراف الشبهة المحصورة
٤٣٦	أدلة عدم جواز ارتکاب ملاقي أحد أطراف الشبهة المحصورة
٤٣٧	حکم العقل والأصول العقلیة في الملاقي
٤٤٢	ما هو الأصل الشرعي في الملاقي ؟
	تنبيهات :

٤٥١	التنبیه الأول : وجوب الاحتياط عند الجهل بالقبلة
٤٥٣	التنبیه الثاني : في کیفیة النیة لو كان المعلوم بالإجمال من العبادات
٤٥٤	التنبیه الثالث : حکم ما لو كان المعلوم بالإجمال أمرین مترتبين شرعاً
٤٥٧	الفصل السادس : في دوران الواجب بین الأقل والأكثر

- الأمر الأول : الكثرة الاستقلالية والارتباطية ٤٥٧
- الأمر الثاني : في بيان أقسام الأقل والأكثر الارتباطيين ٤٥٨
- حول الأقوال في الأقل والأكثر بحسب الأجزاء ٤٦٠
- الإشكالات على جريان البراءة العقلية عن الأكثر ٤٦٢
- حول جريان البراءة الشرعية وعدمه ٤٧٤
- حول انحلال العلم الإجمالي بالبراءة الشرعية ٤٧٧
- حول سائر الأقسام من الأقل والأكثر ٤٧٩
- الفصل السابع : في الأقل والأكثر في الأسباب والمحصلات ٤٨٥
- الفصل الثامن : دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الشبهات الموضوعية ٤٩٢
- بيان حال الأقسام المتصورة ٤٩٣
- ينبغي التنبيه على أمرين:
- التنبيه الأول : هل الأصل في الأجزاء والشرائط هو الركنية ؟ ٤٩٨
- مقتضى الأصل العقلي في جانب النقيصة ٤٩٩
- مقتضى الأدلة في نسيان الجزء والشرط ٥٠٤
- مقتضى الأصل الشرعي في المقام ٥٠٨
- في تصور الزيادة ٥١٤
- مقتضى الأصل في جانب الزيادة ٥١٨
- مقتضى الروايات الواردة في جانب الزيادة ٥٢٣
- النسبة بين حديثي (من زاد) و(لا تُعاد) ٥٢٩

٥٣٥	التنبیه الثاني : هل تشمل أدلة الأجزاء والشرائط لحال العجز والاضطرار ؟ ..
٥٣٥	تحرير محلّ النزاع
٥٣٩	مقتضى البراءة العقلية
٥٤١	مقتضى البراءة الشرعية
٥٤٣	التمسك بالاستصحاب لإثبات وجوب باقي الأجزاء
٥٤٦	مقتضى قاعدة الميسور
٥٥٨	الفصل التاسع : في شرائط الاحتياط والبراءة
٥٥٨	المقام الأول : في الاحتياط
٥٦٤	خاتمة
٥٦٥	المقام الثاني : في شروط البراءة العقلية والنقلية
٥٦٥	الموضع الأول : في شروط جريان البراءة العقلية
٥٧٣	الموضع الثاني : في بيان مقدار الفحص
٥٧٤	الفصل العاشر : قاعدة «لا ضرر»
٥٧٤	الأخبار الواردة في نفي الضرر
	يقع الكلام هنا في جهات :
٥٧٩	الجهة الأولى : عدم صدور «لا ضرر» مستقلاً
٥٧٩	الجهة الثانية : إشكالات حول وقوع «لا ضرر» في بعض القضايا
٥٨٦	الجهة الثالثة : في عدم صدور «لا ضرر... في الإسلام»
٥٨٦	الجهة الرابعة : في صدور «لا ضرر... على مؤمن»

- الجهة الخامسة : في معنى الضرر والضرار ٥٨٨
- في مفاد الجملة التركيبية ٥٩٢
- الحق في معنى الحديث ٦٠٥
- تنبيهات :
- التنبيه الأول : مخالفة المسألة لقاعدتي «الاحترام» و«السلطنة» ٦٠٩
- التنبيه الثاني : تقدّم قاعدة «لا ضرر» على «السلطنة» ٦١٤
- التنبيه الثالث : حول تحمّل الضرر وتوجيهه إلى الغير ٦١٥
- التنبيه الرابع : تصرف الإنسان في ماله مع إضرار غيره ٦١٧
- خاتمة : في أنّه علامٌ يترتب العقاب لو ترك الفحص ؟ ٦٢١
- المقام الأول : في مقتضى حكم العقل ٦٢٢
- المقام الثاني : في مقتضى الأخبار ٦٢٩
- البحث في صحّة العبادة وبطلانها لو ترك الفحص ٦٣٠

